

# **Veien til kjærlighet og perfektjon**

**En studie av Halveti-Jerrahi-ordenens ekspansjon i Vesten**

Solveig Engkvist

Masteroppgave i religionshistorie

60 sp

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo

Vår 2010



## **Forord**

Å skrive masteroppgave har vært en spennende og lærerik prosess med både oppturer og nedturer. Det er mange å takke for at oppgaven nå endelig er i havn.

Først vil jeg rette en stor takk til min veileder Kari Vogt, for oppmuntring og for gode råd underveis.

En stor takk til Det svenske forskningsinstituttet i Istanbul for husrom i fantastiske omgivelser. Starten på feltarbeidet kunne ikke vært bedre.

Uten gjestfriheten til Jerrahi-ordenen i Istanbul, og alle som tok seg tid til å snakke med meg ville ikke dette prosjektet vært mulig. Jeg er veldig takknemlig over å ha blitt tatt i mot med åpne armer.

Jeg vil også rette en stor takk til min søster for korrekturlesning, og til mine gode venninner Cecilie og Kaja for uvurderlig støtte og hjelp gjennom prosessen.

Til sist vil jeg takke mamma for alltid å stille opp når det trengs.

## Sammendrag

Denne masteroppgaven omhandler rekruttering og omvendelse til den tyrkiske sufi-ordenen Halveti-Jerrahi. Ordenen har hovedsete i Istanbul, men har de siste tiårene etablert forgreninger over store deler av Vesten. Den karismatiske sjeiken Muzaffer Ozak var nøkkelpersonen bak ordenens rekruttering. Han var sjeik i ordenen fra 1966-1985, og ønsket å bringe islam til Vesten. Dette lyktes han med, og vestlige kvinner og menn utgjør derfor en del av ordenens medlemmer i dag, uten at noen klare tall foreligger.

I oppgaven diskuterer jeg hva som ligger bak oppslutningen, og for å belyse dette tar jeg for meg tre aspekter; motivet bak misjoneringen, rekrutteringsstrategier, og de vestlige konvertittene. I tråd med problemstillingen diskuterer jeg sentrale omvendelsesteorier og organisasjonsteorier som danner utgangspunktet for analysen; deprivasjonsteorien, ressursmobiliseringsteorien og *ration choice*-teorien. Jeg trekker også inn andre relevante religionssosiologiske teorier. Jeg benyttet kvalitativ metode, og jeg utførte i den sammenheng et tremåneders langt feltarbeid i Istanbul med deltagende observasjon og intervjuer.

I oppgaven belyser jeg karakteristiske trekk ved ordenens teologi og praksis, samt ordenens etablering utenfor Tyrkia. Det kan virke som motivet bak misjoneringen kan knyttes til sufi-ordeners juridiske status i Tyrkia, samt ordenens forhold til andre religiøse bevegelser. Jeg illustrerer hvilke ressurser, både materielle og ikke-materielle, som ordenen har hatt tilgjengelig og hvordan disse har blitt mobilisert for å øke oppslutningen. Jeg lar også konvertittene jeg intervjuet komme til orde i oppgaven gjennom kvalitativt intervju. Religionspluralismen i Vesten har åpnet for religiøs mobilitet, og i oppgaven viser jeg hvilke faktorer innen islam og sufisme som har appellert til de vestlige kvinnene i Halveti-Jerrahi ordenen, og hva dette betyr for dem.

# **Innhold**

<b>Sammendrag</b>	<b>3</b>
<b>Innhold</b>	<b>4</b>
<b>1. Innledning</b>	<b>6</b>
Problemstilling	6
Hva er sufisme?	8
Sufisme og misjonering	9
<b>2. Teorier om rekruttering og omvendelse</b>	<b>11</b>
Deprivasjonsteorien	11
Lofland og Stark-modellen	12
Ressursmobiliseringsteorien	13
Pluralisme – et nytt religionsmarked?	13
Teorien om rasjonelle valg	14
Organisasjonstypologier	15
<b>3. Metode – materiale og feltarbeid</b>	<b>16</b>
Akademisk eller forkynnende litteratur?	16
Forklaring av begreper	17
Feltarbeid	17
Innsamling av materiale	18
Problemer relatert til deltagende observasjon	19
Informanter og intervju	20
<b>4. Tidligere forskningsprosjekter om ordenen</b>	<b>22</b>
<b>5. Sufi-brorskap i Tyrkia – en bakgrunn</b>	<b>23</b>
<b>6. Stat og religion i Tyrkia – sufismens posisjon</b>	<b>25</b>
Stat og religion i Tyrkia – En bakgrunn	26
Atatürks sekulariseringsprosjekt	28
Årsaker til forbudet mot sufi-brorskap	29
Sufisme i politikken	31
Dagens situasjon	33
<b>7. Halveti-Jerrahi-ordenen i Istanbul</b>	<b>34</b>
Opprinnelsen til ordenen	35
Beskrivelse av et tekke	37
De syv åndelige nivåene	38
Zikr-ritualet	40

Zikr i Karagümrük – et møte med Gud .....	42
Den hellige veilederen .....	45
Drømmetolkning .....	47
<b>8. Sufisme i Vesten – en teoretisk modell .....</b>	<b>50</b>
<b>9. Jerrahis ekspansjon i Vesten .....</b>	<b>51</b>
<b>10. Hva er motivet bak ordenens misjonering? .....</b>	<b>54</b>
Jerrahi og staten .....	55
Salafi-bevegelsen i Fatih – en konkurrent? .....	57
Finansiering .....	58
<b>11. Hvilke rekrutteringsstrategier har ordenen anvendt? .....</b>	<b>59</b>
Markedsføring i Vesten .....	59
Internett – det nye mediet for forkynnelse .....	60
Karismatisk sjeik .....	61
Sufi-sjeiken som terapeut .....	64
Drømmetolkning og New Age .....	65
Konvertere vestlige – en strategi for å øke rekrutteringen? .....	65
<b>12. Hvilke aspekter ved islam og sufisme appellerer til konvertittene? ...</b>	<b>67</b>
Samira .....	68
Monika .....	70
Nabilah .....	71
Rabia .....	72
En søken etter mening .....	74
Hjertets vitenskap .....	74
Ritualer – disiplin og metode .....	75
Konversjon til islam – en kritikk av det vestlige samfunnet? .....	77
Kvinner og sufisme .....	78
<b>13. Veien videre for Jerrahi .....</b>	<b>79</b>
<b>Avslutning .....</b>	<b>81</b>
<b>Litteratur .....</b>	<b>85</b>
<b>Internettkilder og andre kilder .....</b>	<b>89</b>

“I am a sheik; I work in the divine service, calling people to Allah. I don’t look at peoples creed, nationality, race, age or background. We are created by One Divine Source, so I serve the Divine by calling people to unity – to Allah.”<sup>1</sup>

## 1. Innledning

Denne oppgaven er en studie av sufi-ordenen Halveti-Jerrahi i Istanbul. De siste tiårene har ordenen fått en økende tilhengerskare utenfor Tyrkia, og vestlige kvinner og menn utgjør nå en stor del av medlemmene.

Siden 60-tallet har et stort antall religiøse bevegelser fra Asia fått betydelig oppslutning i Vesten. Religionshistorikeren Jamal Malik hevder at orientalistisk litteratur, i tillegg til å fremstille islam som fundamentalistisk, også har fremstilt østlig spiritualitet som romantisk. I Vesten har forestillingen om sufisme vært preget av dette bildet. Sufisme har lenge vært oppfattet som den akseptable delen av islam, og har derfor for mange fungert som et utgangspunkt for å lære mer om religionen. Dette mener Yasin Dutton også er tilfelle i dag; “It remains true today that sufism, with its emphasis on a universal, non-intellectual but very real tawhid, or science of Goods unity, is still one of the main points of entry into islam for contemporary Europeans.”<sup>2</sup> Sufisme har inspirert intellektuelle og kunstnere med sin store kulturelle arv av filosofi, musikk, dans og dikt. Særlig har elementer av tyrkisk sufisme blitt velkjent i Vesten. Mevlevi-ordenen har lenge organisert turneer av virvlende dervisjer i USA og Europa. Diktene til Rumi har vært bestselgere i USA, og kjendisene som Madonna har fremført hans dikt.

## Problemstilling

I denne oppgaven ønsker jeg å belyse vestlig oppslutning rundt Halveti-Jerrahi-ordenen i Istanbul. Oppgaven vil fokusere på to aspekter – rekruttering og omvendelse. Rekruttering kan defineres som organisert aktivitet der formålet er å skaffe flere medlemmer til gruppen. Omvendelse handler om indre forandringer av både ens identitet og meningssystem, og medfører i mange tilfeller endring av livsstil.<sup>3</sup>

For å forstå misjoneringsvirksomhet er det viktig å kartlegge motivasjonen bak ønsket om å rekruttere. Lewis R. Rambo mener at en av de sterkeste motivasjonsfaktorene er et

---

<sup>1</sup> Gregory Blann, *Lifting the Boundaries: Muzaffer Efendi and the Transmission of Sufism to the West*, (Nashville: Four Worlds Publishing, 2005), 2.

<sup>2</sup> Yasin Dutton, “Conversion to Islam: the Qur’anic paradigm”, i *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, redigert av: Lamb, Christopher og M. Darrol Bryant, (London – New York: Cassell), 163.

<sup>3</sup> Pål Repstad og Inger Furseth, *Innføring i Religionssosiologi*, (Oslo: Universitetsforlaget, 2003), 159.

ønske om å hjelpe andre mennesker. Hos kristne misjonærer var ønske om å “sivilisere” hedninger en sterk motivasjonsfaktor, ved å lære bort amerikanske eller europeiske verdier og levesett.<sup>4</sup>

I følge religionssosiologen Max L. Stackhouse er det enkelte fellestrekk ved misjonerende bevegelser. Først og fremst har de en oppfatning av seg selv som forvaltere av sannheten, med en unik innsikt i hvorfor vi lever og vårt formål som mennesker. Denne innsikten oppfattes som gjeldende for hele menneskeheten, og ønske om å spre budskapet er sterkt.<sup>5</sup> Enhver misjonerende religion er i lys av denne påstanden transnasjonal – budskapet er globalt og må spres til alle folkeslag. Samtidig medfører dette at religiøse grupper som vektlegger misjon vil være i kontinuerlig endring fordi de stadig blir påvirket av nye konvertitter og skiftende omgivelser.<sup>6</sup>

Foruten et ønske om å spre sannheten, er det mange faktorer som kan påvirke hvorvidt en religiøs gruppe vektlegger misjonering. Dette kan være kulturelle, politiske og sosiale omstendigheter. Noen grupper har organiserte rekrutteringsprogram med fokus på opplæring og utsendelse av misjonærer, mens andre opererer uten synlige strategier, men like fullt tiltrekker mange tilhengere. Rekrutteringsprosessen er et samspill mellom gruppen og konvertitten. I lys av dette er også konvertittens motiver interessante for å forstå oppslutning til en religiøs gruppe.

### **Presisering av problemstilling**

For å belyse Halveti-Jerrahi-ordenens oppslutning globalt vil jeg fokusere på hovedaktørene i rekrutteringsprosessen: ordenen og medlemmet. Jeg vil stille tre spørsmål i oppgaven som jeg vil besvare i analysen:

- \* Hva er motivet bak ordenens misjonering?
- \* Hvilke rekrutteringsstrategier har ordenen anvendt?
- \* Hvilke aspekter ved islam og sufisme appellerer til konvertittene?

---

<sup>4</sup> Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, (New Haven and London: Yale University Press, 1993), 75.

<sup>5</sup> Max L. Stackhouse, “Missions”, i *The Encyclopedia of Religion*, redigert av Mircea Eliade, 9 bn, (New York: Maxmillian, 1993), 563.

<sup>6</sup> Stackhouse, “Missions”, 564.

## Hva er sufisme?

Sufisme er en betegnelse på den islamske mystikken. Begrepet sufisme betegner i dag en rekke ulike trossamfunn over et stort geografisk område med svært varierende praksis og teori. Til tross for at begrepet rommer ulike ideer og praksiser, er det enkelte fellestrekk som gjør at begrepet fortsatt er fruktbart. Sufismens Koran-tolkning er knyttet til en teori om tekstens skjulte mening som man bare kan tilegne seg ved innvielse og opplæring. Sufiene har gjennom tidene vektlagt andre deler av Koranen enn det islamske jurister har gjort, og de har også en del andre praksiser i tillegg til *sharia* (islamsk praksis).

Den organiserte formen for sufisme oppstod ved at muslimske asketer begynte å samle seg rundt en mester, og dette utviklet seg etter hvert i retning av en mer organisert struktur som har vedvart til i dag. Sufismen karakteriseres derfor av ordener eller brorskap. Sufi-brorskap ledes av en sjeik som har myndighet til å innvie nye medlemmer. Hans lederskap kan føres tilbake til Profeten Mohammed gjennom tidligere avdøde sjeiker. Denne kjeden av lederskap kalles *silsila*. Sjeiken fungerer som en inspirasjon og veileder for medlemmene, og ved hjelp av denne veiledningen går personen gjennom flere stadier av åndelig utvikling.

Sufisme har gjennom tidene vært i konflikt med tradisjonell islamsk rettstenkning, og det finnes fortsatt muslimske autoriteter som ikke anerkjenner sufismen som et autentisk uttrykk for islam.<sup>8</sup> Sufisme blir av mange muslimer oppfattet som en bakstreversk overtro som avviker fra den virkelige islam. I følge religionshistorikeren Jamal Malik, har ideen om en polarisering mellom ortodoks islam og sufisme lite for seg. Begrepet sufisme rommer alt fra strengt ortodokse bevegelser til de mer heterodokse. Det blir derfor feil å snakke om islamsk ortodoksi på den ene siden, og sufisme på den andre. Malik mener at de fleste sufi-brorskap ikke oppfatter sharia som noe som strider mot sufisme, men heller at de to utfyller hverandre. Oppfatningen om at sufismen ikke har noe med sharia å gjøre har muligens oppstått i Vesten, med røtter i det romantiske bildet som ofte blir tegnet av sufismen.<sup>9</sup>

Teologisk legger sufismen vekt på et personlig forhold mellom Gud og den troende. Man kan si at formålet med sufismen er en slags renselse av sjelen hvor det ultimate målet er

---

<sup>8</sup> Per Kværne og Kari Vogt, *Religionsleksikon: Religion og religiøse bevegelser i vår tid*, med bidrag av Bente Groth og Per Bjørn Halvorsen, (Oslo: Cappelen Forlag, 2002), 373.

<sup>9</sup> Jamal Malik, "Introduction", i *Sufism in the West*, redigert av Jamal Malik og John Hinnells, (London: Routledge, 2006), 3.



enhet med Gud. Gjennom utviklingen er kontroll over fysiske og psykiske behov grunnleggende. Som den kjente sufi-poeten Rumi skrev: “the mother of all idols is you own ego.”<sup>10</sup> Sufisme kan derfor beskrives som en konstant søken etter indre oppdagelser og menneskelig perfeksjon.

## Sufisme og misjonering

Islam er en misjonerende religion og ordet *da'wah* (arabisk for invitasjon, kall eller misjon) har helt fra islams første tid blitt brukt i betydningen misjon og arbeid for islams utbredelse.<sup>11</sup> Historisk har soldaten, handelsmannen, og sufien, vært ansett som viktig misjonsaktører innen islam.<sup>12</sup> I følge Thomas Arnolds klassiske studie *The Preaching of Islam*, var det sufi-muslimers aktiviteter som førte til at områder som Anatolia, Bosnia, Kashmir, Indonesia, India og Vest-Afrika ble muslimske.<sup>13</sup> Religionshistorikeren Larry Poston påpeker at sufienes historiske misjonsrolle er interessant i den forstand at sufi-læren var basert på en antisosial verdensanskuelse som ikke stimulerte til sosial interaksjon. I følge Poston ble misjonsaktiviteten motivert av sufienes misnøye over sammenblanding av politikk og religion i muslimske samfunn. Foreningen av islam og verdslige saker ble oppfattet som et avvik fra Koranens retningslinjer, og et politisert islam representerte en korrupsjon av religionen.<sup>14</sup> Fremveksten av sufisme utgjorde dermed en viktig faktor i forbindelse med omvendelse til islam i århundrene etter religionens fremvekst. I senere tid har sufi-ordener selv fått en politisk rolle.<sup>15</sup>

Det var først tidlig på 1900-tallet at de første sufi-brorskapene begynte å etablere seg i Vesten.<sup>16</sup> Hazrat Inayat Khan var på begynnelsen av 1900-tallet den eneste østlige sufi-læreren i Vesten. Han hadde et ønske om å bringe sufismen til et vestlig publikum, men han var klar over de mange fordommene mot islam som eksisterte i Vesten, så han pakket inn budskapet slik at det ble lettere å akseptere. Dette innebar en nedtoning av sharia. Denne formen for sufisme var det eneste vestlige kvinner og menn hadde tilgang til uten å reise til Midtøsten eller Nord-Afrika. På denne tiden fantes det buddhist-klostre i nesten alle vestlige

---

<sup>10</sup> William C. Chittick, *Sufism: A short introduction*, (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 16.

<sup>11</sup> Kværne og Vogt, *Religionsleksikon*, 79.

<sup>12</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 70.

<sup>13</sup> T.W Arnold, *The Preaching of Islam: A history of the propagation of the Muslim faith*, (London: Luzak & Company, 1935).

<sup>14</sup> Larry Poston, *Islamic Da'wah in the west: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, (New York: Oxford University Press, 1992), 17-18.

<sup>15</sup> Dette vil jeg gjøre rede for i kapitlet Stat og religion i Tyrkia – sufismens posisjon.

<sup>16</sup> Andrew Rawlinson, “A History of Western Sufism”, DISKUS vol. 1, (1993): 45-83, <http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/rawlinson.html>, (oppsøkt 03.03.2009).

land. En del av disse var noe amatørmessig drevet, men de sørget for at det eksisterte et tilbud hvor interesserte kunne få et innblikk i buddhistiske ideer. Det samme gjaldt hinduismen, som var et viktig element i teosofi, og teosofene sørget derfor for oversettelser av de klassiske hinduistiske tekstene.<sup>17</sup> I artikkelen “A History of Western Sufism” sammenligner religionshistorikeren Andrew Rawlinson sufisme med andre religiøse tradisjoner fra Østen, og peker på årsaken til at buddhistiske og hinduistiske tradisjoner fikk innflytelse i Vesten tidligere enn sufismen. Han mener en av årsakene var at det tidlig fantes vestlige konvertitter ved buddhistiske klostre og hinduistiske ashram, noe som ikke var tilfelle med sufi-ordener. Noen av disse konvertittene skrev også egne tekster som ble distribuert i Vesten. Rawlinson hevder at det var lettere å få innpass i buddhistiske klostre og hinduistiske ashram fordi de var separert fra resten av samfunnet. Sufi-brorskap derimot var i større grad en integrert del av det muslimske samfunnet, slik at det var vanskeligere for vestlige å få innpass. I tillegg fantes det buddhistiske og hinduistiske strømninger i ulike former for vestlig esoterisme, noe som ikke var tilfelle med sufismen.<sup>18</sup>

I løpet av 60- og 70-tallet fikk sufismen en oppblomstring i USA. Dette skjedde i forbindelse med hippie-bevegelsen på denne tiden. I denne perioden var det mange som søkte etter religiøse læremestere fra Østen, og på universitetene økte interessen for å forske på mystiske bevegelser. Ulike sufi-bevegelser blomstret på denne tiden, både bevegelser som ikke vektla islamske prinsipper, og andre som hadde en sterkere tilknytning til islamske kilder. Mange av tilhengerne til Khans sufi-orden begynte på denne tiden å få kontakt med tyrkiske sufi-ordener, deriblant Halveti-Jerrahi-ordenen.<sup>19</sup>

Blant sufi-ordener i dag varierer misjonsaktiviteten. De største ordenene har alle etablert seg i vesten, og enkelte har tiltrukket seg et stort antall konvertitter, deriblant Ni'matu'llahi-ordenen fra Iran, Bawa Muhaiyaddeen Fellowship fra Sri-Lanka, og Naqshbandi-haqqani, Mevlevi, og Halveti-Jerrahi fra Tyrkia. I følge Cemal Kadafer er det sekulariserte Vesten et arnested for ordener som ønsker å misjonere; “Liberal and self-confident European secularism has provided enterprising orders with a haven for proselyting...North America and Great Britain have also provided fresh conquest for the

---

<sup>17</sup> Rawlinson, , “A History of Western Sufism”, (Internettkilde).

<sup>18</sup> Rawlinson, , “A History of Western Sufism”, (Internettkilde).

<sup>19</sup> Marcia Hermansen, “What’s American about American Sufi movements?”, i *Sufism in Europe and North America*, redigert av David Westerlund (London: Routledge Curzon, 2004), 46.

ever-colonizing Turkish dervishes.”<sup>20</sup> Tyrkiske sufi-ordener har gjort seg bemerket som fremtredende misjonsaktører i Vesten.

## 2. Teorier om rekruttering og omvendelse

Det teoretiske rammeverket for oppgaven vil være religionssosiologiske teorier om rekruttering og omvendelse. Dette forskningsfeltet fikk et oppsving i 1960- og 1970-årene i tilknytning til fremveksten av nye religiøse bevegelser. Kontroversielle bevegelser som Hare Krishna og Den forente familie (Moon-bevegelsen) ble gjenstand for mye oppmerksomhet på denne tiden, og sosiologiske teorier ble videreutviklet basert på empiri fra disse bevegelsene. De siste tiårene har den generelle teoretiske utviklingen på dette feltet gått i retning av å også se på samspillet mellom konvertitten og gruppen, i motsetning til tidligere da fokuset kun var på den omvendte. I dette kapittelet vil jeg drøfte sentrale rekrutteringsteorier, hovedsakelig organisasjonsteorier og omvendelsesteorier.

### Deprivasjonsteorien

Sufi-ordener har mange likhetstrekk med det religionsvitenskapen beskriver som sekt. Store deler av tradisjonell forskning på religiøse sekter har tatt utgangspunkt i at de som rekrutteres har blitt manipulert inn i sekten eller har ett eller annet personlig problem. Denne teorien kalles deprivasjonsteorien og ble utviklet på 60-tallet.<sup>21</sup> Teorien tar utgangspunkt i at mennesker blir religiøse fordi de mangler noe. Idehistorisk kan teorien spores tilbake til Karl Marx religionsteori, og har siden blitt videreutviklet av flere sosiologer. Særlig blir sosiologen Charles Glock ansett som en representant for denne retningen.<sup>22</sup> Han skilte mellom *absolutt* deprivasjon og *relativ* deprivasjon, hvor absolutt deprivasjon sikter til at det finnes en faktisk objektiv årsak til deprivasjonen, som for eksempel fattigdom, mens relativ deprivasjon refererer til den subjektivt opplevde deprivasjonen. Sistnevnte er mest sosiologisk interessant. Teorien går altså ut i fra at det eksisterer en uoverensstemmelse mellom hva en ønsker i livet og hva en har, og i sammenligning med andre opplever man seg dårligere stilt. En sentral tanke i teorien er at religiøs tilhørighet vil kompensere for en slik mangelsituasjon.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Cemal Kafadar, “The New Visibility of Sufism in Turkish Studies and Cultural Life”, i *The Dervish Lodge. Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, redigert av Raymond Lifchez (Berkeley: University of California Press, 1992), 313.

<sup>21</sup> Repstad og Furseth, *Innføring i Religionssosiologi*, 173.

<sup>22</sup> Charles Y Glock og Rodney Stark, *Religion and society in tension*, (Chicago: Rand McNally, 1965).

<sup>23</sup> Repstad og Furseth, *Innføring i Religionssosiologi*, 140.

Varierende former av deprivasjonsteorien var dominerende i religionssosiologien helt fram til 1980-tallet.

Teorien har fått mye kritikk, blant annet at den ikke redegjør godt nok for hvorfor noen depriverte blir religiøse, mens andre ikke blir det.<sup>24</sup> Samtidig tar den ensidig utgangspunkt i forhold som skaper etterspørsel etter religion, uten å se på religiøse gruppers strategier for å vinne oppslutning.<sup>25</sup> Teorien utelukker også at noen kan ha en positiv motivasjon for å engasjere seg i en religiøs bevegelse, og overser hvorfor misfornøyde mennesker velger en bestemt religion framfor en annen. Verdiorienteringen i religionen man søker mot kan også være en faktor i konversjonen.<sup>26</sup>

## Lofland og Stark-modellen

I 1965 ble teorien som kalles Lofland og Stark-modellen publisert. John Lofland og Rodney Stark utarbeidet en sekvensmodell basert på syv betingelser som de anså som nødvendige forutsetninger for en omvendelse. De syv faktorene er: 1. deprivasjon som følge av misnøye, 2. problemløsningsperspektiv, 3. søken, 4. vendepunkt, 5. affektive bånd mellom søkeren og rekrutten, 6. manglende tilknytning til personer utenfor bevegelser og 7. intensiv interaksjon. Modellen omfatter predisponerte egenskaper og situasjonsbestemte tilstander. Teorien bygger delvis på deprivasjonsteorien, men den inkorporerer også interaksjonsperspektivet mellom den omvendte og misjonæren, og omvendelsen betraktes som en prosess. Teorien anses derfor som et viktig bidrag til utviklingen av et nytt paradigme fordi den også vektlegger organisasjonsaspektet ved en omvendelse. Det empiriske grunnlaget modellen baseres på er konvertitter til Moon-bevegelsen på 60-tallet i California. Teorien har vært gjenstand for omfattende empirisk testing, og funnene har vist at teorien ikke er generaliserbar. Kritikken mot modellen har vært at den ikke tar nok hensyn til at omvendelsesprosessen varierer alt etter hvilken religiøs bevegelse man konverterer til. Lofland har senere publisert en ny, modifisert modell av teorien.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, 4. utg. (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1997), 78.

<sup>25</sup> Repstad og Furseth, *Innføring i Religionssosiologi*, 141.

<sup>26</sup> McGuire, *Religion: The Social Context*, 75.

<sup>27</sup> John Lofland og Norman Skonovd, "Conversion motifs". I *Journal for the Scientific Study of Religion* 20, 1981: 373-85.

## Ressursmobiliseringsteorien

På 70-tallet ble ressursmobiliseringsteorien (RMT) utviklet som en kritikk mot deprivasjonsteorien, og denne teorien har representert en motvekt mot teorier som har neglisjert det organisatoriske aspektet ved rekruttering og omvendelse.<sup>28</sup> Teorien tar utgangspunkt i at medlemmer av religiøse bevegelser er aktive, fornuftige mennesker med mål og strategier, som tar i bruk tilgjengelige ressurser for å mobilisere og rekruttere.<sup>29</sup> Dette kan være materielle ressurser som økonomisk finansiering, arbeidskraft og eiendommer, og ikke-materielle ressurser som nettverksforbindelser, autoritet og medietilgang.<sup>30</sup> Med dette paradigmeskiftet ble fokus endret fra deltagerens psykiske helsetilstand til organisasjonenes rammevilkår og ressursituasjon. Blant vilkårene som teorien vektlegger er hvilke rettslige og politiske muligheter en bevegelse har i et gitt samfunn.<sup>31</sup> En bevegelse vil kontinuerlig prøve å tilpasse seg sosiale forhold, og ut fra dette utvikle passende strategier. Kreative nye strategier blir særdeles avgjørende for uønskede bevegelser som utsettes for sanksjoner fra samfunnet. Mens deprivasjonsteori primært spør om hvorfor folk søker til religiøse bevegelser, vil RMT spørre hvordan bevegelser skaffer seg handlingsrom og mobiliserer oppslutning. Teorien vurderer rammene rundt den religiøse bevegelsen, og årsaken til suksess eller fiasko når det gjelder å mobilisere ressurser.<sup>32</sup> Bromley og Shupes studie "Moonies in America" fra 1979 tar for seg enhetskirkens suksess på 70-tallet. Gruppen gikk fra å ha få medlemmer på 60-tallet til å ha et stort antall medlemmer. Studien viser at endring av rekrutteringsstrategiene til bevegelsen medførte en økende oppslutning, og tre faktorer anses som avgjørende for fremgangen; karismatisk lederskap, god organisering og det faktum at lederen Sun Myung Moon var en velstående mann.<sup>33</sup>

## Pluralisme – et nytt religionsmarked

I sekulariserte stater i Vesten har ikke tradisjonell religion den rollen som den en gang hadde. Det er en utbredt oppfatning at nye bevegelser har bidratt til å fylle det åndelige tomrommet

---

<sup>28</sup> Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, (Cambridge: Polity Press, 2000), 101.

<sup>29</sup> Repstad og Furseth, *Innføring i Religionssosiologi*, 173.

<sup>30</sup> Anthony Oberschall, *Social conflict and social movements*, (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973), 28.

<sup>31</sup> Repstad og Furseth, *Innføring i Religionssosiologi*, 173.

<sup>32</sup> Aldridge, *Religion in the Contemporary World*, 101.

<sup>33</sup> Aldridge, *Religion in the Contemporary World*, 102.

som er skapt av sekulariseringsprosessen; “Oversecularization has deprived human life of its spiritual significance. Life was departmentalised into different compartments, religious and secular, spiritual and material. Devoid of spiritual goals many people, especially youth turned from traditional religion and explored a radical alternative.”<sup>34</sup> Mye sekulariseringsteori handler om hvordan religion i det moderne samfunnet har blitt en mindre viktig leverandør av mening.<sup>35</sup> Andre argumenterer for at man i dag lettere velger andre trosretninger enn den tradisjonelle. Religiøs tilhørighet blir derfor oftere enn tidligere bestemt av personlige preferanser og ikke ut i fra tradisjon og sosiale begrensninger. Peter Berger mener at religiøs pluralisme, altså eksistensen av mer enn en religion, er det viktigste aspektet ved sekularisering.<sup>36</sup> Kjennskap til andre religiøse tradisjoner kan bidra til å undergrave den virkeligheten som mennesker “tar for gitt” når man kun kjenner til én virkelighetsforståelse. Berger mener derfor at religiøs pluralisme har ført til nedgang i religiøsitet, mens opponenter av sekulariseringsteorien mener at nettopp pluralisme, altså større tilbud, vil øke etterspørselen.<sup>37</sup> Reising og internett har ført til at mange i dag vet mer om alternative livssyn enn tidligere, og dette har medført en økende bevissthet om at ens eget samfunn og egen tradisjon kun er én blant mange.<sup>38</sup>

## Teorien om rasjonelle valg

Teorien om rasjonelle valg, *rational choice*-teorien (RCT), ble utviklet av sosiologene Rodney Stark og William Sims Bainbridge, og bygger på ressursmobiliseringsteorien. I løpet av de siste 20-årene har denne teorien blitt svært sentral i religionssosiologien, og er blitt omtalt som et paradigmeskifte. Teorien er inspirert av økonomers tenkning om hvordan mennesker handler på et marked, men markedstenkningen er utvidet til å gjelde alle sider i livet, også religiøst liv.<sup>39</sup> Tanken er at mennesker søker å oppnå det de ønsker seg til minst mulig ulempe og kostnader, og skaffer seg derfor oversikt over ulike handlingsalternativer og velger det som gir dem flest fordeler og minst kostnader.<sup>40</sup> Religiøs tilhørighet kan tilby goder som troen på udødelighet, erkjennelse og meningen med livet. Samtidig kan det sosiale

---

<sup>34</sup> Ali Köse, *Conversion to Islam: A study of Native British Converts*, (London: Kegan Paul International, 1996), 147.

<sup>35</sup> Repstad og Furseth, *Innføring i Religionssosiologi* 149. Og Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 28.

<sup>36</sup> Peter Berger, *Religion, samfund og virkelighed*, 2. utg. (Oslo: Vidarforlaget, 1993).

<sup>37</sup> Monika Wohlrab-Sahr, “Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the United States”, I *Women Embracing Islam*, redigert av Karin van Nieuwkerk, (Austin: University of Texas Press, 2006), 71.

<sup>38</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 29.

<sup>39</sup> Repstad og Furseth, *Innføring i Religionssosiologi*, 145.

<sup>40</sup> Repstad og Furseth, *Innføring i Religionssosiologi*, 145.

aspektet ved å være medlem i en bevegelse også være attraktivt for den potensielle konvertitten.<sup>41</sup> Potensielle gevinster ved medlemskap i en religiøs gruppe trenger ikke være religiøse.

I likhet med ressursmobiliseringsteorien fokuserer også RCT på leverandøraspektet. Det religiøse markedet har leverandører og forbrukere, og begge har fokus på egen vinning. Kjernen i RCT er at religiøs pluralisme vil skape etterspørsel, og teorien opponerer som sådan mot sekulariseringstesens hvor pluralisme er ansett som en av årsakene til religiøs nedgang. Teorien bygger på at fri konkurranse på det religiøse markedet vil øke etterspørselen, mens statlig monopol på religiøsitet vil skape religiøse institusjoner som mangler effektive markedsstrategier. Som ethvert konkurransemarked, ønsker religiøse bevegelser å maksimere sin profitt ved økt medlemskap og andre materielle ressurser.<sup>42</sup>

Mot teorien har man stilt spørsmål ved om mennesker alltid har så klare og stabile preferanser som teorien tar utgangspunkt i. Samtidig har det blitt hevdet at den er for individualistisk orientert og forutsetter at mennesker er frikoblet fra sosiale og kulturelle sammenhenger.<sup>43</sup> Repstad mener at teorien kan være mer fruktbar i urbane individualistiske miljøer. Samtidig hevder han at teorien har et snevert syn på hva slags mål mennesker setter seg og foreslår å utvide rommet for hva mennesker streber etter med å se menneskers religiøsitet som uttrykk for en søken etter mening og tilhørighet.<sup>44</sup>

## Organisasjonstypologier

Et sentralt tema innen religionssosiologien er klassifiseringen av religiøse organisasjoner i typologier. Max Weber og Ernst Troeltsch utviklet en klassisk typologi hvor særlig skillet mellom sekt og kirke blir fremhevet. Ut ifra Webers fremstilling er kirken inklusiv, mens sekten er eksklusiv. Dette skillet baserer han på organisasjonenes ulike prinsipper i forhold til medlemskap. Kirken blir man født inn i, og sekten velger man selv aktivt. Kirken klassifiseres derfor som en organisasjon som omfavner alle, mens sekten kun aksepterer religiøst kvalifiserte medlemmer. I motsetning til hva angår kirken, vil det ofte være en spenning mellom en sekt og storsamfunnet.<sup>45</sup> Typologien ble etter hvert videreutviklet av teologen H. Richard Niebuhr med begrepet denominasjon. Denne betegnelsen viser til sekter som over tid tilpasser seg samfunnet, men som på grunn av manglende evne og intensjon om å dominere,

---

<sup>41</sup> Aldridge, *Religion in the Contemporary World*, 96.

<sup>42</sup> Aldridge, *Religion in the Contemporary World*, 103.

<sup>43</sup> Repstad og Furseth, *Innføring i Religionssosiologi*, 146.

<sup>44</sup> Repstad og Furseth, *Innføring i Religionssosiologi*, 148.

<sup>45</sup> McGuire, *Religion: The Social Context*, 142.

ikke kan kategoriseres som en kirke.<sup>46</sup> Kirke og sekt kan sees som to ytterpunkter i typologiskjemaet. Det er neppe noen trosretninger som vil oppfylle alle kriteriene i en kategori, men skjemaet kan brukes som nyttige orienteringspunkter i en analyse.

### **3. Metode – materiale og feltarbeid**

Oppgaven bygger på både primærkilder og sekundærkilder. Primærkildene er data jeg samlet inn under feltarbeid, intervjuer og observasjon, samt ordenens og medlemmers publiserte litteratur. Hjemmesidene til ordenen utgjør også en viktig primærkilde. Mye av ordenens publiserte litteratur er på engelsk, noe som forenklet arbeidet med å forstå ordenens ideologi og praksis. Sekundærkildene er faglitteratur om sufisme og andre forskningsstudier om ordenen.

#### **Akademisk eller forkynnende litteratur?**

Gråsonen mellom forkynnende og akademisk litteratur er en problemstilling som blir relevant når man velger sufisme som tema. Sufisme har vært et populært studiefelt blant akademikere, og mange forskere har et positivt syn på denne delen av islam. Religionshistorikeren Marcia Hermansen viser til at sufisme har stor støtte blant intellektuelle innen academia i USA. Hun hevder at enkelte akademiske institusjoner favoriserer forskere som praktiserer religionen de foreleser. Samtidig påpeker hun at 1960- og 70-tallets interesse for østlige religioner førte til økt støtte til universitetsavhandlinger om emnet, noe som har ført til høy kompetanse på sufisme sammenlignet med sharia og Koranen.<sup>47</sup> Anerkjente sufi-forskere som selv er sufier, er William Chittick, Seyyed Hossein Nasr og Tord Olsson. Religionssosiologen Peter Berger tar opp denne problemstillingen i tilknytning til at han selv er akademiker og troende protestant. Han hevder at tro ikke utelukker objektiv forskning og henviser til to ulike referanserammer, vitenskapens og troens.<sup>48</sup> Dette aspektet har jeg hatt i bakhodet under arbeidet med oppgaven, men jeg har ikke opplevd dette som et problem i forhold til litteraturen jeg har brukt.

---

<sup>46</sup> McGuire, *Religion: The Social Context*, 144.

<sup>47</sup> Hermansen, "What's American about American Sufi movements?", 54-55

<sup>48</sup> Berger, *Religion in the Contemporary World*, xvIII.



## Forklaring av begreper

*Tarikat* er det arabiske ordet for en sufi-orden eller sufi-brorskap.<sup>49</sup> På norsk brukes orden og brorskap om hverandre, noe jeg også vil gjøre i denne oppgaven. Jerrahi-ordenens lokaler vil bli referert til som et *tekke*. Dette er det tyrkiske navnet på et lokale hvor det foregår sufi-aktiviteter. Andre vanlig betegner er *zawiyah*, *khanaqah*, *khalwah*.<sup>50</sup>

## Feltarbeid

Jeg har valgt kvalitativ metode for å samle inn data til masteroppgaven. Som følge av problemstillingen i oppgaven anså jeg det som nødvendig med deltagende observasjon og intervjuer. Jeg utførte feltarbeidet i Istanbul høsten 2006, over en periode på tre måneder. Informasjonen jeg hadde om ordenen før jeg reiste ned var basert på ordenens publiserte litteratur, akademiske studier og ordenens egen hjemmeside som er opprettet av den amerikanske grenen i New York. Under planleggingen av feltarbeidet vurderte jeg muligheten for å få innpass i ordenen som stor. For det første har flere forskere blitt tatt i mot med åpne armer før meg, og for det andre har ordenen vært vennlig innstilt overfor utenforstående fra Vesten siden Muzaffer Ozak åpnet ordenen for resten av verden.

Jeg hadde ikke noen adresse til et tekke før jeg reiste til Istanbul. På nettsiden til ordenen er kun adressene til forgreningene i Europa og USA oppgitt. Etter at jeg var ankommet Istanbul, skrev jeg en e-post til den amerikanske grenen av Jerrahi, i og med at ordenen i Istanbul ikke hadde noen kontaktinformasjon tilgjengelig. De satte meg så i kontakt med en person som var tilknyttet ordenen i Istanbul. Han sendte meg en e-post med beskrivelse av hvordan jeg kunne komme meg dit samme kveld, og fortalte at det skulle være musikk-kveld. Siden jeg var invitert, trodde jeg at jeg kom til å møte ham den kvelden, men sånn gikk det ikke. Da jeg kom, ble jeg tatt med til annen etasje i bygningen av en kvinne som stod utenfor inngangen. Kvinnene holder til i denne delen av bygget, og da jeg kom var de midt i bønn. Jeg ble plassert på galleriet, og ti minutter senere satt jeg ved et bord med de andre kvinnene og fikk servert middag. Det var tydelig at de var vant til besøkende, og et par av kvinnene var tildelt oppgaven med å hjelpe førstegangsbesøkende. Mitt første møte med ordenen var positivt og bidro til at jeg fikk en god start på feltarbeidet.

Jeg fikk også mulighet til å besøke et Jerrahi-tekke på Manhattan våren 2007. Dette ga meg et innblikk i ordenen praksis utenfor Tyrkia, og bidro til å sette ordenen i en større

---

<sup>49</sup> John Espesito, red., *The Oxford dictionary of Islam*, (Oxford: University Press, 2003), 315.

<sup>50</sup> Espesito, *The Oxford dictionary of Islam*, 318.

kontekst. Dette var en nyttig erfaring som gjorde meg oppmerksom på ulikheter mellom hovedtekke i Istanbul og denne mer vestliggjorte grenen. Jeg fikk snakket med sjeika Fariha, som er overhode for denne grenen, og flere av tilhengerne i New York.

## **Innsamling av materiale**

Målet mitt var å intervju de vestlige konvertittene og ha et møte med ordenens overhode, sjeik Tuğrul İnançer. Jeg ønsket også å observere aktivitetene i tekke samt delta i de sosiale aktivitetene jeg kunne. For å forstå rekrutteringsaspektet, behøvde jeg informasjon om ordenens forbindelse til de vestlige konvertittene, samt konvertittenes tilknytning til ordenen. Innsamling av data viste seg å være en større utfordring enn forventet. Alle var vennlige og interessert i å snakke med meg, men det foregikk så mye hele tiden og samtalene ble konstant avbrutt. Samtidig følte jeg at jeg måtte være påpasselig med å ikke forstyrre. Løsningen ble å komme så tidlig som mulig hver kveld slik at jeg fikk utnytte pausene til å snakke med kvinnene. Det var flere rom for sosialisering, og jeg fant ut at det var mye lettere å ha samtaler der enn ute på galleriet hvor kvinnene var opptatt med å følge med på hva som foregikk nede hos mennene. Under middagene var det også rom for samtaler.

I løpet av feltarbeidet inntraff også ramadan, noe som ble en stor fordel i arbeidet. Tekke var da åpent hver dag, og jeg fikk mer tid med kvinnene. I tillegg til dataene jeg samlet inn i tekke, fikk jeg også møtt noen av informantene mine utenfor lokalet. Dette var svært nyttig, da vi kunne snakke i roligere omgivelser.

Jeg brukte notatblokk og båndopptaker som dokumentasjonsteknikk. Båndopptaker ble brukt under ett intervju, og til å ta opp *zikir*-ritualet. Utenom dette brukte jeg notatblokk. Jeg skrev ned alt jeg husket umiddelbart etter hvert besøk i tekke. Innimellom noterte jeg også mens jeg var i tekke, men kun hvis jeg satt litt for meg selv slik at det ikke var synlig. Grunnen til dette var at jeg følte notatblokken gjorde det tydelig at jeg var en “utenfra”. Samtidig var jeg redd for at deltakerne kunne føle seg gransket hvis jeg satt og noterte mens jeg observerte. Den eneste gangen jeg noterte åpenlyst var da jeg hadde møte med sjeiken, og han ba meg spesifikt om å notere ned det han sa. I samtaler på tomannshånd med konvertittene brukte jeg også notatblokken.

Jeg følte at det passet dårlig å bruke båndopptaker når jeg snakket med de vestlige konvertittene. De fortalte svært personlige historier, og i forbindelse med at flere hemmeligholdt sin tilknytning til ordenen for omverden, ville det sannsynligvis vært ubekvemt å bruke båndopptaker under våre samtaler, så jeg valgte derfor notatblokk. Det

negative ved å ikke bruke båndopptaker kan være at man ikke husker all informasjon som man ikke har notert, mens med båndopptaker vil alt som er sagt være tilgjengelig etter intervjuet. Samtidig gir bruk av notatblokk mer rom for personlige tanker og tolkninger. Under samtaler som dreide seg generelt om sufisme og Jerrahis lære brukte jeg av og til båndopptaker etter at jeg hadde forhørt meg om det var i orden. Disse samtalene ikke var så personlige, men mer fokusert på at jeg skulle forstå hva sufismen dreide seg om.

## **Problemer relatert til deltagende observasjon**

Deltagende observasjon krever at forskeren bruker seg selv som instrument i arbeidet med å samle inn data.<sup>51</sup> Jeg opplevde feltarbeidet som svært givende og spennende, men også slitsomt til tider. En av utfordringene var absolutt å komme nær medlemmene og være deltagende, samtidig som det er viktig å holde en profesjonell distanse som forsker da man også vurderer informantene utenfra.<sup>52</sup> Jeg forsøkte å tydeliggjøre min posisjon som forsker fra første dag ved å informere alle jeg snakket med om hvorfor jeg var der. Jeg var svært opptatt av å gjøre dette klart siden jeg visste at sannsynligheten for å bli oppfattet som et mulig medlem var stor, i og med at mange av tilhengerne er vestlige konvertitter. De jeg ble kjent med var derfor klar over mitt ærend, men jeg ble likevel sett på som en potensielt konvertitt. Dette opplevde jeg ikke negativt, og det var ikke noe press for at jeg skulle konvertere. De anså min interesse for ordenen som et tegn på at jeg personlig var søkende, og derfor følte de også at det var deres plikt å hjelpe meg med informasjon. En av mine informanter var overbevist om at det ikke var tilfeldig at jeg var kommet helt fra Norge til tekke i Istanbul, og at det nå var opp til meg hva jeg ville gjøre med sjansen jeg hadde fått. Til tider kunne jeg få dårlig samvittighet og en følelse av at jeg bedro kvinnene jeg ble kjent med, siden jeg aldri hadde noen intensjon om å bli innviet. Jeg merket på måten de snakket til meg at jeg etter hvert ble behandlet som en av dem.

Faren med deltagende observasjon er at forskeren kan påvirke forholdene ved sitt nærvær. Jeg deltok aktivt i de fleste aktivitetene i tekke, bortsett fra bønn og zikr. Jeg spiste ofte middag med kvinnene, og sosialiserte ellers så mye det var tid til utenom ritualene. Under bønn satt jeg stort sett bakerst på galleriet og observerte, så da var det tydelig at jeg var en utenforstående. Under zikr var derimot ikke dette like tydelig. Alle kvinnene satt da rundt gallerigjerdet for å se ned på mennene, og siden jeg også satt der og av og til vaiet med

---

<sup>51</sup> Tove Thagaard, *Systematikk og Innlevelse: En innføring i kvalitativ metode*, (Bergen: Fagbokforlaget, 2003), 13.

<sup>52</sup> Thagaard, *Systematikk og Innlevelse*, 64.

musikken, ble jeg sannsynligvis ansett som deltagende. I og med at vestlige kvinner var et vanlig syn i tekke, bidro dette til at min tilstedeværelse ikke vakte oppsikt, og derfor kan jeg nokså sikkert si at mitt nærvær ikke innvirket på interaksjonen i miljøet.

Å utføre feltarbeid i et kjønnssegregert miljø har både fordeler og ulemper. Fordelen var at jeg som kvinne hadde full tilgang til kvinne delen av tekke, samtidig som jeg fikk mulighet til å være nede sammen med mennene ved et par anledninger. Det ville vært utenkelig å slippe en mannlig forsker opp i annen etasje til kvinnene. Jeg hadde derfor større adgang til alle rom enn jeg ville hatt om jeg var mann. På en annen side ville det vært enklere som mann å komme i kontakt med makteliten i ordenen, altså sjeiken og hans nærmeste, da denne gruppen kun består av menn. Tord Olsson, Professor i Religionshistorie, valgte å bli innviet i løpet av sitt feltarbeide, og han forteller hvordan han ble en av sjeikens nærmeste og fikk tilgang på informasjon som kun var forbeholdt de på toppen av hierarkiet.<sup>53</sup> Statusen hans som professor bidro nok også til dette, men samtidig tror jeg at en slik posisjon ville vært utelukket for enhver kvinnelig forsker. Å få en avtale med sjeiken viste seg å være en utfordring for meg, da avtalen måtte gjøres gjennom hans mannlige sekretærer som ikke alltid var lett å få tak i, i og med at vi ikke oppholdt oss i samme del av tekke. Det var derfor mye fram og tilbake før jeg endelig fikk avtalt et møte.

Jeg snakker ikke tyrkisk, så jeg var bevisst på at språket kunne bli en utfordring i løpet av feltarbeide. Samtidig var jeg optimistisk, siden målet mitt var å snakke med de vestlige konvertittene. Jeg fikk også god kontakt med en tyrkisk kvinne som snakket flytende engelsk, og hun var til stor hjelp for meg, både som samtalepartner og som tolk de gangene det var nødvendig. Hun hadde selv blitt innviet i ordenen i 2001, så hun kjente godt til ordenenes lære, og jeg opplevde henne som svært reflektert. Hun inviterte meg hjem og svarte villig på alle mine spørsmål. Vi gikk også gjennom deler av bøkene til sjeiken som foreløpig bare finnes på tyrkisk. Jeg fikk inntrykk av at hun også fikk utbytte av dette, og det ble tydelig at hun "hjalp" meg, noe også sjeiken fikk se da hun var med som tolk under vårt møte.

## **Informanter og intervju**

Intervjuer med deltagerne utgjør en del av materialet som benyttes i oppgaven. Utvalget består av fire kvinnelige hovedinformanter. Jeg brukte ikke spesifikke kriterier da jeg valgte

---

<sup>53</sup> Tord Olsson, "Dervischerna i Karagömrük", i *Levande sufism*, redigert av David Westerlund, (Falun: Nye Doxa, 2001), 32.

informantene, bortsett fra at de måtte ha en sterk tilknytning til ordenen. Tiden de hadde vært tilknyttet brorskapet varierte fra ett til tjue år. Tre av kvinnene bodde i Istanbul, og én reiste jevnlig på besøk flere ganger i året. Tre av kvinnene ble intervjuet, og kvinnen jeg ikke intervjuet har utgitt en bok om omvendelse som jeg har brukt som materiale. Intervjuene foregikk både i tekke og på kafé, og det var informantene som bestemte tid og sted.

Omgivelsene hvor intervjuet foregår er med på å prege intervjusituasjonen, så faren ved å gjøre intervjuet i gruppens lokaler kan være at intervjuobjektet ikke tør snakke fritt. De intervjuene som foregikk i tekke ble gjort på engelsk, og dermed utelukket dette mange tilhørere da de fleste medlemmene kun snakket tyrkisk. I henhold til dette vil jeg anta at omgivelsene ikke påvirket informasjonen som jeg fikk, men dette er det umulig å si noe sikkert om.

Jeg var ute etter informasjon om hvordan kvinnene hadde blitt tilknyttet ordenen, og hvorfor de hadde valgt å bli innviet i Jerrahi. Deres historier bidrar til å belyse vestlige kvinners tiltrekning mot islam og sufisme, og jeg fikk del i personlige erfaringer og tanker og følelser rundt temaet. Å få innsikt i en persons fulle motiv bak en handling er svært vanskelig, hvis ikke umulig. Det var heller ikke min intensjon. Jeg ønsket å forstå hva det var med islam og sufisme som fikk de til å tilslutte seg ordenen. Konvertittenes bakgrunnshistorie bidrar til en mer helhetlig forståelse om hvorfor de har valgt denne veien.<sup>54</sup> Mitt mål har vært å la kvinnene komme til orde i oppgaven.

I en intervjusituasjon må forskeren lykkes i å skape en atmosfære som virker tillitsvekkende og innbyr til fortrolighet.<sup>55</sup> Dette er en forutsetning for å forstå mennesker på deres egne premisser. Intervjueren må derfor også benytte sitt følelsesmessige engasjement for å utvikle en god kontakt med informanten. Intervjuene jeg utførte var relativt uformelle og preget av lite struktur. Jeg ønsket at informantene skulle fortelle relativt fritt, og når samtalen beveget seg bort fra temaet, forsøkte jeg å styre den tilbake. Denne metoden bidro til at jeg kunne fange opp uforutsette aspekter som kunne belyse problemstillingen. Jeg følte at jeg fikk god kontakt med informantene under intervjuene. I løpet av tiden jeg var i Istanbul ble vi godt kjent, noe som antageligvis påvirket intervjuatmosfæren positivt. Balansen mellom nærhet og forskerrolle kan være en utfordring. Kommer man for nær, kan dette utfordre utenfra-perspektivet og påvirke det analytiske synet til forskeren. Jeg hadde anledning til å trekke meg

---

<sup>54</sup> Karin van Nieuwkerk, "Biography and Choice: Female Converts to Islam in the Netherlands", i *Islam and Christian-Muslim Relations* 19:4, redigert av Department of Theology and Religion, University of Birmingham, (Oxford: Routledge, 2008).

<sup>55</sup> Thagaard, *Systematikk og Innlevelse*, 98.

ut av felten i og med at jeg bodde i et annet område enn tekke, og denne muligheten gjorde at jeg også fikk en viss avstand til ordenen og informantene.

Balansegangen mellom venns­kaps­relasjon og forskerrollen kan også være en etisk utfordring. Intervjusituasjonen er preget av asymmetri, siden informanten åpner seg og forskeren mottar informasjon, og dette er det viktig å ha i bakhodet.<sup>56</sup> Som en forsker fra utsiden har man ikke som premiss at mennesker konverterer til en gitt religion fordi den er sann, og på den måten setter man seg selv over intervjuobjektene, noe som kan føles vanskelig.<sup>57</sup> Før feltarbeidet tenkte jeg ikke på dette aspektet, men ettersom jeg ble kjent med kvinnene følte jeg til tider at min analytiske tilnærming til deres personlige og religiøse virkelighet gjorde meg ubekvem, til tross for at jeg tydeligjorde min rolle som forsker.

I denne oppgaven har alle informantene fått fiktive navn, bortsett fra en som har stått frem offentlig som muslimsk konvertitt. Personer som er gjenstand for forskning har krav på at all informasjon de gir blir behandlet konfidensielt. Fordi oppgaven er skrevet på norsk, vil verken informantene eller andre tilknyttet Jerrahi-ordenen kunne lese oppgaven. Faren for gjenkjennelse av personer anser jeg derfor som liten.

#### 4. Tidligere forskningsprosjekter om ordenen

Robert Buckleys studie *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey* fra 1992 er den første omfattende studien av brorskapet. Temaet i avhandlingen er ordenens lære og praksis, som diskuteres i en historisk kontekst. Religionshistorikeren Catharina Raudvere har forsket på kvinnelige sufier i dagens Istanbul og publiserte i 1998 artikkelen “Female Dervishes in Contemporary Istanbul: Between Tradition and Modernity”. Her diskuterer hun kvinnes plass i ordenen, og beskriver kvinnes zikr-rituale. I 2002 publiserte hun boken *The Book and the Roses* som bygger videre på artikkelen. Her tar hun utgangspunkt i forholdet mellom islamister og sufier, og belyser på bakgrunn av dette hvordan kvinner skaper egne arenaer for religiøsitet. Jerrahi er kun viet et kapittel i boken fordi hun ønsket å fokusere på en egen sufi-kvinnegruppe. Tord Olsson, svensk religionshistoriker og innviet i Jerrahi, har skrevet to artikler om ordenen; “Rituell Musik och islamisk mystikk, det mesta i Turkiet”, og “Dervischerna i Karagümruk”. Sistnevnte er en skildring av en kveld i et tekke, og førstnevnte tar for seg musikkens betydning i sufismen og Jerrahi-ordenen. Religionspsykologen Anton Geels har utført en inngående studie av ordenens zikr-rituale. Fokuset i artikkelen er en

---

<sup>56</sup> Thagaard, *Systematikk og Innlevelse*, 84.

<sup>57</sup> Lewis R. Rambo, “Charisma and Conversion”, *Pastoral Psychology*, nr. 31(2), (1982), 260.

tolkning av ritualet ut fra en psykologisk tilnærming. Her belyser han hvilke teknikker som blir brukt for å nå det mystiske, og hvilken effekt dette har på deltagerne. Juliette Gentile Koren har skrevet masteroppgave om ordenen i et kjønnsperspektiv. Hun hevder at ordenens inntog i Vesten førte til en endring i den tradisjonelle kjønnsoppfatningen blant medlemmene. Hun er selv sufi-muslim og innviet i ordenen.

## 5. Sufi-brorskap i Tyrkia – en bakgrunn

Allerede i det 11. århundre begynte dervisjer å gjøre seg gjeldene i grenseområdene i Anatolia, i forbindelse med innvandring av tyrkere til området.<sup>58</sup> Tyrkerne var nomader og praktiserte en form for islam som også hadde sjamanistiske elementer. Det var allikevel ikke før på 1200-tallet at de organiserte sufi-ordenene ble etablert i Anatolia. På den tiden var det en strøm av innvandring til området, og disse brakte med seg mange ulike mystiske ordener.

I følge historikeren Ahmet Yaşar Ocak kan sufi-brorskapene i Osmanriket deles i to hovedkategorier; elitebrorskapene som tiltrakk seg folk fra et høyere samfunnssjikt, og de folkelige brorskapene som hadde tilhengere fra lavere samfunnssjikt.<sup>59</sup> Sistnevnte holdt til utenfor byene og la et grunnlag for sosioreligiøse bevegelser. Denne gruppen fikk navnet Melâmetîs og var inspirert av ideer fra shia-islam. De ønsket ikke berømmelse, og all organisering, ritualer og symboler var hemmelige. De etablerte ingen forbindelser til staten og var mer eller mindre i opposisjon til all autoritet. Denne gruppen var vant til å leve av frukten fra deres eget arbeide, og aksepterte ingen almisser fra staten eller andre grupper. Brorskap som tilhørte denne gruppen var blant annet kalenderîs, haydarîs, og babaîs. Det var Melâmetîs-tarikatene som tiltrakk seg kandidatene som var mest i opposisjon til statsmakten.

Blant intellektuelle i byene tok brorskapene en teosofisk form. Denne gruppen bestod av mer etablerte brorskap som fikk inntekter fra religiøse foreninger gjerne grunnlagt av sultaner. Disse brorskapene hadde en klar organisering med fastsatte riter og seremonier. De mest kjente brorskapene av denne typen er Nakşibendi, Mevlevi og Halveti.<sup>60</sup>

I følge Ocak er det forsket lite på forholdet mellom islam og Osmanriket, men man vet at de første sultanene var influert av sufismen. Da Osmanriket var i startfasen hadde administrasjonen nær kontakt med sjeiker og dervisjer. I tilknytning til den økonomiske

---

<sup>58</sup> Dervisj betegner et medlem av et religiøst brorskap

<sup>59</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Religion", i *History of the Ottoman State, society and Civilization*, redigert av Ekmeleddin İhsanoğlu, (Istanbul: IRCICA, 2002), 192.

<sup>60</sup> Hilal Inalcik, *The ottoman Empire: The classical Age 1300-1600*, (London: The Trinity Press, 1973), 190.

støtten sufi-sjeikene fikk fra ulike foreninger, økte også deres innflytelse utenfor tarikatet. Dette begynte å forandre seg under Sultan Bâyezid I (1389–1402), da et nærere forhold til ulamaen ble etablert. Da Osmanriket begynte å etablere seg, ble et stabilt forhold til ulamaen ansett som nødvendig for å kunne utvikle politiske og administrative statsstrukturer. Især kom islamsk rettsvitenskap (*fiqh*) til å dominere den osmanske statsstrukturen. I løpet av Sultan Mehmed IIs (1451–1481) periode ble denne tilnærmingen til islam grunnleggende i riket. Dette førte til en polarisering mellom *medresene*, som var basert på normativ islamsk rettsvitenskap, og sufi-tekkene, som generelt var mer folkelige.<sup>61</sup>

Etter hvert som Osmanriket ble institusjonalisert, og sentrale deler av statsstrukturen gradvis ble dominert av ortodoks islam, var periferien fortsatt preget av en fragmentert struktur hvor sufi-brorskap gjorde seg gjeldende. Denne folkelige formen av islam fremstod som et alternativ til ortodoks islam, og presenterte en tolkning av Koranen som står i strid med ortodoks islamsk rettstolkning; “In effect, the ottoman state attempted to use religious law and high tradition to control and homogenize Muslim society and to combat separatist tendencies exhibited at its frontier zones: the latter often were associated with heterodox Islamic movements.”<sup>62</sup>

Fra Osmanrikets begynnelse førte ledelsen en politikk vedrørende nomadene i grenseområdene som ikke var særlig populær. Statsledelsen ville beskytte landområdene fra nomadene da dette var en av deres inntektskilder i form av skatt og toll. Denne politikken førte til at tyrkiske nomader, de fleste dervisjer, kom i opposisjon til sentralmakten i riket. Mange ble fanatisk opptatt av sufi-sjeikene, som representerte deres samfunnsideal i motsetning til ledelsen i riket. På slutten av 1300-tallet, da ortodoks islam fikk en enda sterkere posisjon i Osmanriket, førte dette til en motreaksjon. Nesten alle sosiale og politiske opprør i Anatolia på denne tiden var i form av religiøse bevegelser. Det var heller ikke bare muslimer som sluttet seg til opprørsbevegelsene ledet av sufier, men også noen kristne.

Et opprør ledet av den revolusjonære Sheikh Bedreddin i Anatolia (d. 1416) var et tegn på misnøyen blant nomadene over politikken som ble ført. Han skrev en rekke verker om islamsk lov, men det var som dervisj han fant sitt virkelige kall. Han tillot vin og musikk i sufi-tekke og ignorerte religiøse ulikheter. Hans rolle som revolusjonær er et godt eksempel på hvordan religiøse og mystiske ideer kan tolkes i tilknytning til sosial og politisk handling. Hans støttespillere var blant annet turkmenere, medrese-studenter og kristne bønder. Hans tolkning av islam åpnet for at folk med ulik bakgrunn kunne samle seg rundt han. Årsaken til

---

<sup>61</sup> Ocak, “Religion”, 180.

<sup>62</sup> M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, (New York: Oxford University Press, 2003), 41.



opprøret var krav om rettferdig deling av landområder og krav om å slippe å betale de høye skattene pålagt av staten. Dette opprøret ble slått hardt ned på av militæret, og Bedreddin ble hengt i offentlighet. Historikere har hevdet at flere tusen sufier ble henrettet på denne tiden på grunn av revolusjonære tendenser.

Fra tidlig av var mystiske ideer utbredt blant den osmanske intellektuelle eliten. Tradisjonen kan føres tilbake til saljuq-perioden, da sultaner tok i mot berømte forskere og mystikere fra Turkmenistan og Iran flyktet på flukt fra den mongolske invasjonen. Derfor har saljuq-byer som Konya, Kayseri, Aksaray og Sivas i stor grad vært preget av islamske mystiske ideer.<sup>63</sup> Det var brorskapene i byene som hadde et nært forhold til statsmakten, og de tjente på dette i begynnelsen av Osmanriket ved at de mottok økonomisk støtte. Den økonomiske støtten var en av årsakene til brorskapene fikk stor innflytelse og økte i omfang. Med dette ser vi at de ulike brorskapene tiltrakk seg folk fra alle samfunnslag, og var på den måten i stand til å få innflytelse i alle sfærer av det osmanske samfunnet. Det er derfor tydelig at sufisme var mye mer enn en religiøs tilhørighet; “It was a social phenomenon which had become a veritable way of life.”<sup>64</sup>

De største brorskapene i Tyrkia i dag er Bektaşi, Nakşibendi, Kadiri, Mevlevi og Halveti. De er igjen delt opp i undergrupper og utgjør til sammen flere hundre ordener. Jerrahi er influert av flere ordener, blant annet Kadiri, Nakşibendi, Mevlevi og Halveti.

I dag kan Nakşibendi-ordenen karakteriseres som den mest konservative sufi-ordenen i Tyrkia, mens Bektaşi og Mevlevi er mest liberale. Jerrahi-ordenen kan plasseres mellom disse.

## **6. Stat og religion i Tyrkia – sufismens posisjon**

Tyrkias befolkning er i dag hovedsakelig muslimer, men også andre trossamfunn har hatt en sterk tilknytning til landet. Patriarkatet for den gresk-ortodokse kirken har fortsatt sitt sete i Istanbul, og noen steder har også små jødiske menigheter blitt bevart.

I den tyrkiske grunnloven er det slått fast at Tyrkia er et demokrati. Demokratiets stilling i Tyrkia er et omdiskutert tema – det har blant annet blitt hevdet at den tyrkiske grunnloven ikke anerkjenner religiøse minoriteter, og at den fører en politikk mot religiøse trossamfunn som strider mot demokratiske prinsipper. Jeg vil nå se på sufismens posisjon.

---

<sup>63</sup> Inalcik, *The Ottoman Empire*, 187-199.

<sup>64</sup> Ocak, “Religion”, 191.

## Stat og religion i Tyrkia – en bakgrunn

Etter 1. verdenskrig ble Osmanriket oppløst. I 1923 ble Tyrkias nåværende grenser fastsatt under Lausanne-traktaten, og Mustafa Kemal Atatürk ble republikkens første president. Atatürk ville modernisere og reformere Tyrkia. Tyrkia skulle være grunnlagt på seks hovedprinsipper – republikanisme, nasjonalisme, revolusjonisme, populisme, etasisme, og sekularisme. Sistnevnte har fremstått som et hovedprinsipp, og betyr et skille mellom politikk og religion. Den aller viktigste komponenten i den nye styringsideologien var derfor å fjerne enhver innflytelse fra islam på landets politiske liv og samfunnsliv. Atatürks oppfatning var at islam og modernitet ikke kunne forenes, og hvis islam fortsatt skulle ha en sentral posisjon i den nye staten, ville det bli vanskelig å løsrive fra det bakstreverske og tradisjonelle som han mente hindret landets utvikling. Kalifatet ble opphevet i 1924 som et ledd i hans mål om å demme opp for innflytelsen fra islam, og dette vakte sterke reaksjoner.<sup>65</sup>

I tilknytning til kjernen i sekulariseringsteser, differensiering, mener religionssosiologen Jose Cassanova at det er to underliggende teser som ofte følger denne. Den ene er tesen om at differensiering fører til at religion mister legitimitet og vil få en nedgang. Den andre tesen impliserer at religion vil bli marginalisert og til slutt kun eksistere i den private sfæren. Cassanova er enig i kjernen i sekulariseringsteorien, differensiering, og hevder at nettopp dette kjennetegner modernitet. Samtidig er han ikke enig i at nedgang i religiøs tro og praksis er en universell trend som automatisk følger differensiering. Han hevder i tilknytning til sekulariseringsdebatten at disse tre tesene må testes hver for seg for at debatten skal være fruktbar. Forskere må rense teorien og analysere hvordan religiøsitet på ulike steder blir påvirket av strukturell differensiering.<sup>66</sup> I tråd med dette, er det interessant å se på utviklingen i Tyrkia etter Atatürks sekulariseringsprosjekt, og hvordan sufi-brorskapene har fortsatt å eksistere og i dag er svært utbredt.

Statsviteren Şerif Merdin hevder at denne sekulariseringsprosessen begynte i siste fase av Osmanrikets levetid.<sup>67</sup> På høyden på 1600-tallet omfattet Osmanriket nesten hele Nord-Afrika, store deler av Midt-Østen og Balkan, samt områdene nord og øst for Svartehavet. Som følge av rikets geografiske omfang eksisterte et stort mangfold av trossystem side om side i løpet av rikets 600 år lange historie. Osmanriket var dannet på grunnlag av dets evne til å

---

<sup>65</sup> M.E Yapp, *The Near East Since the First World War: a history to 1995*, 2.utg. (Harlow: Pearson, 1996), 149.

<sup>66</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 211-212.

<sup>67</sup> Şerif Merdin, "Religion and Politics in Modern Turkey", i *Islam in the Political Process*, redigert av James P. Piscatori, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 140

sikre en stor grad av autonomi og selvstyre til alle religiøse trossamfunn etter *millet*-systemet, og hvert trossamfunn var derfor autonomt når det gjaldt religiøse spørsmål. Likevel hadde sunni-islam en overordnet posisjon som statsreligion, og sikret seg dermed hegemoni over sekter og sufi-brorskap.<sup>68</sup>

Til tross for at religion var svært viktig i Osmanriket, hevder Şerif Merdin at en sekulariseringsprosess begynte å gjøre seg gjeldende på 1800-tallet og kan sies å være en forløper for Atatürks sekularisering av Tyrkia. Midten av 1800-tallet var en periode preget av reformer. Det ble gjort forsøk på å innføre lovgivning etter vestlig mønster, som skulle være overordnet islamsk lov. De som stod bak reformene var byråkrater utdannet i Europa, som mente at riket måtte moderniseres, og mange av reformene var således forsøk på å innføre europeiske tradisjoner. Osmanriket hadde på denne tiden begynt å miste sin sterke posisjon, og mange mente at riket stod for fall. Innføringen av vestlige reformer ble derfor av enkelte oppfattet som veien å gå for å opprettholde riket. Innen religiøse miljøer ble rikets tilstand begrunnet med at byråkratene ikke hadde fulgt sine religiøse forpliktelser, og at dette førte til rikets svake stilling. Denne teorien fikk fotfeste og det ble argumentert for at religion ikke kunne differensieres fra sosiale institusjoner. De religiøse mente løsningen var en teknologisk modernisering, men fortsatt bevare islam som verdigrunnlaget i samfunnet.<sup>69</sup>

I tilknytning til at sunni-islam var den dominerende trosretningen i Osmanriket, praktiserte staten en viss kontroll over religiøs aktivitet. Osmanriket kontrollerte islamske lærde ved å opprette statlig kontroll over institusjonen som utdannet muftier, religiøse dommere og imamer – det religiøse hierarkiet *ilmiye*. På denne måten ble innflytelsesrike ulamaer avhengige av at staten betalte lønnen deres, og dermed ble de lettere å kontrollere. Sufi-brorskapene spilte en betydningsfull rolle i Osmanrikets kulturelle og politiske liv. Samtidig ble ikke populære og karismatiske ledere tolerert, og Merdin nevner flere eksempler på sufi-sjeiker som måtte bøte med livet fordi deres posisjon ble ansett for å være for sterk. Samtidig anvendte rikets ledelse brorskapene som en strategi for å holde riket samlet. Sufi-brorskapene hadde et utbredt nettverk og stor innflytelse i alle samfunnslag. På den måten vant ledelsen også frem til de laveste klassene.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Özlem Denli Harvey, *Islam and the Freedom of Religion or Belief. Perspectives from Contemporary Turkey*, (Oslo: Norwegian Institute of Human Rights in cooperation with Unipub, Akademika AS, 2000), 19-20.

<sup>69</sup> Merdin, "Religion and Politics in Modern Turkey", 140-141.

<sup>70</sup> Merdin, "Religion and Politics in Modern Turkey", 140-142.

## Atatürks sekulariseringsprosjekt

Islam mistet sin politiske makt i Tyrkia da Atatürk opphevet kalifatet, og rollen islam hadde hatt innen lovverk og utdanning ble betraktelig mindre enn under Osmanriket. En rekke tiltak og lovendringer i tilknytning til religion ble vedtatt av statsledelsen. Religion ble underlagt staten og et religionsdirektorat ble opprettet i 1924 med ansvar for utdanning av imamer og andre religiøse lærde. I 1926 ble islamsk lov avskaffet, og i 1928 ble prinsippet om islam som statsreligion fjernet. Tyrkia hadde nå blitt en sekulær stat. Antallet moskeer ble kraftig redusert og den tradisjonelle fezen, et hodeplagg for menn, ble forbudt. Atatürk la aldri ned et totalforbud mot slør, men oppmuntret kvinner til å gå uten.<sup>71</sup> Han ønsket ikke å fjerne islam fra samfunnet, men han ønsket å begrense islams innflytelse på politikken.

Lausanne-traktaten fra 1923 garanterte religiøs frihet og lik beskyttelse for både muslimer og ikke-muslimer som var tyrkiske statsborgere. Til tross for denne loven, har religiøse minoriteter aldri hatt de samme rettigheter som sunni-muslimer. Av alle religiøse trossamfunn var det sufi-brorskapene som kom dårligst ut. I 1925 ble brorskapene forbudt og ble derfor tvunget til å gå under jorda. I lov nr. 677 slått fast i desember 1925 ble spesielt sufi-moskeer og sufi-helligdommer nevnt. Å bruke klesplagg assosiert med sufi-brorskap var også nok til å bli fengslet.<sup>72</sup>

Etter forbudet mot sufi-ordener i 1925, begynte mange av Tyrkias tarikater å falme hen, og tilhengere ble forfulgt, arrestert og henrettet. Særlig ble nakşibendiene oppfattet som en trussel mot staten og ble karakteriserte av myndighetene som “a snake we have been unable to crush.”<sup>73</sup> Til tross for dette, led ikke nakşibendiene like store tap som andre sufi-brorskap. I følge Hakan Yavuz skyldtes dette at de ikke var avhengige av organisering rundt tekke og sjeiken. Deres tolkning av zikr og andre ritualer krevde ikke den samme institusjonaliserte organiseringen som andre sufi-ordener praktiserte. Tilhengerne tilpasset seg den nye virkeligheten ved å ta jobber i religionsdirektoratet for å dekke over ulovlig virksomhet, og de utnyttet de statlig eide moskeene til egne formål.<sup>74</sup> Moskeene i Tyrkia kan derfor sies å ha vært et sted for nettverksbygging blant nakşibendiene. Til tross for forbudet, opplevde ikke brorskapet stor nedgang i rekrutteringen.

---

<sup>71</sup> Yapp, *The Near East Since the First World War*, 157-158.

<sup>72</sup> Catharina Raudvere, *The Book and the Roses. Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul*, (Istanbul: The Swedish Research Institute in Istanbul, 2002), 27.

<sup>73</sup> Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 140.

<sup>74</sup> Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 140

Kemalistene anså ikke folkets religiøse behov som relevant, og mange følte seg fremmedgjort i forhold til den nye statlige ideologien. Brorskapene fikk også mye støtte fra tradisjonsorienterte tyrkere, som oppfattet kemalist-sekulariseringen som alt for ekstrem gitt Tyrkias historie og tradisjoner.<sup>75</sup>

Den tyrkiske grunnloven inneholder artikler som aldri kan endres, og dette gjelder også for prinsippet om sekularisering. Det har blitt utredet fire punkter som skal klargjøre hva sekularisering betyr i den tyrkiske grunnloven. Det første punktet går ut på at religion ikke skal være virksom og dominerende i statlige anliggender. Det andre punktet fastslår individets ubegrensede frihet til å praktisere sin tro, så lenge det er innenfor individets private sfære. Punkt nummer tre slår fast at restriksjoner og forbud mot religiøs praksis kan bli en konsekvens hvis man bruker religion politisk eller for personlig vinnings skyld. Det fjerde og siste punktet legitimerer statens autoritet i forhold til å regulere religiøs praksis.<sup>76</sup> Staten kontrollerer derfor måten religion blir praktisert på, og den krenker dermed individets rett til å velge dette selv. Til tross for sekulariseringsprinsippet, har Tyrkia den siste tiden opplevd en økende tendens til islamister i tyrkisk politikk, og mange av disse har hatt tilknytning til sufi-brorskap.

### **Årsaker til forbudet mot sufi-brorskap**

Sufismen har ofte blitt oppfattet som bakstreversk og umoderne og derfor som inkompatibel med moderniseringsprosjektet til Atatürk. Det reformerte islam skulle være rasjonelt og basert på moderne tolkninger av sharia og andre islamske kilder. Under det osmanske riket hadde sufismen spilt en fremtredende rolle både politisk og sosialt, men den nye regjeringen anså sufi-brorskap for å være den største trusselen mot den nye republikken. Regjeringen ønsket å stoppe all innflytelse fra brorskapene i politikken og i det sosiale rom, og alle sufi-institusjonene ble lagt ned. I artikkelen “The Nakşibendi Order in Turkish History” illustrerer Serif Merdin nakşibendienes politiske rolle i tyrkisk historie.<sup>77</sup> Nakşibeniene blir ansett som det sufi-brorskapet i Tyrkia som har vært mest politisk engasjert. De var delaktige i opprør kort tid før Tyrkia ble en egen stat, og det var sannsynligvis dette som skremte de nye

---

<sup>75</sup> Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 158.

<sup>76</sup> The Norwegian Helsinki Committee, *Freedom of Religion in Turkey: The secular state model, the closing down on the Welfare Party, and the situation of Christian groups*, rapport nr. 2. (Oslo: The Norwegian Helsinki committee, 1998), 15-16.

<sup>77</sup> Şerif Merdin, “The Nakşibendi Order in Turkish History”, i *Islam in Modern Tyrke: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, redigert av Richard Tapper, (London: Tauris, 1991), (1991): ” *The Naksibendi Order in Turkish History*”, 121-140.

makthaverne. Samtidig ble brorskapene oppfattet som en politisk trussel på grunn av deres evne til å organisere hemmelige nettverk. Etter flere opprør ledet av personer med tilknytning til brorskap, ble et forbud vedtatt.

Gjennom opprør mot statsledere hadde brorskapenes flere ganger demonstrert sin vilje og evne til opposisjon. Tyrkia aktet å bryte ned alle religiøse krefter som kunne være en trussel mot landets stabilitet, og ved å drive brorskapene under jorda og avskaffe det religiøse hierarkiet *ilmiye*, antok regjering at de hadde klart å ufarliggjøre disse kreftene.

Forbudet kan også sees i lys av den nasjonalistiske ideologien til Atatürk. Samtidig som offentlige islamske uttrykk ble ilagt restriksjoner i tilknytning til sekulariseringsprinsippet, ønsket staten at islam skulle ha en rolle i Tyrkia. Styresmaktene ønsket å bruke islam som et redskap for å skape lojalitet til staten. Statsviteren Jeff Haynes klassifiserer Tyrkia som en liberal sekulær stat, i den forstand at staten “Strives to use religion for it’s own ends, to legitimate political rule and to sanctify economic oppression and the given system of social stratification.”<sup>78</sup> Nasjonalisme er bygget på en følelse av likhet, og det var derfor viktig i den nye staten at alle også hadde samme religiøse tilknytning. Dette ville underbygge følelsen av en samlet enhet. Forbudet mot symboler som tilkjennega trosretning kan derfor sees i tilknytning til at dette ble oppfattet som motstand mot statens autoritet. I følge Harvey ville en bevaring av ulike former for religiøsitet i Tyrkia være uforenelig med statens nasjonalistiske mål. Nasjonens interesser ble prioritert over individets rettigheter. Statens definisjon av religion skulle legitimere nasjonalismen, og islam ble brukt som en “community cult” for å opprettholde statlige interesser.<sup>79</sup> I følge Merdin ønsket Atatürk å skape et felles fundament som tyrkerne ville føle lojalitet til; “From the time of the *Tanzimat* (perioden 1839–1876, da en rekke statlige moderniseringsreformer ble innført)<sup>80</sup> to that of the republic, there was an evolution which consisted not only in increasing the number of secular institutions, but more important – in developing an understanding of the ethical content of society.” For å oppnå folkets lojalitet, måtte han skape institusjoner som ville oppmuntre til vekst av *civil religion* og promotere individuelt ansvar, som er det civil religion hviler på.<sup>81</sup> I følge sosiologen Meredith McGuire, vil en nasjon som har sterke historiske bånd til en religion, bruke denne i nasjonsbyggingen. Religion har et stort potensial til å legitimere et statsstyre, og den blir derfor ofte brukt til dette. Sjåhen i Iran gjorde det samme som

---

<sup>78</sup> Jeff Haynes, *Religion in Global politics*, (London: Longman, 1998), 10.

<sup>79</sup> Harvey, *Islam and the freedom of Religion or belief*, 27.

<sup>80</sup> Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 38.

<sup>81</sup> Merdin, “Religion and Politics in Modern Turkey”, 142.

Atatürk da han ble oppmerksom på islamisters innflytelse i samfunnet. Han forsøkte å skape en civil religion som var under statens kontroll for å undergrave tradisjonelle religiøse institusjoner, og han opprettet derfor religiøse utdanningsinstitusjoner som var statlige og forsøkte på den måten å kontrollere islams innflytelse.<sup>82</sup> På grunn Tyrkias nasjonalistiske ideologi, kunne ikke ulike religiøse trossamfunn, inkludert sufi-ordenen, fremme ulik religiøs praksis, siden dette ville skape inntrykk av en fragmentert stat. Sekularisering og nasjonalisme har derfor en klar sammenheng – Atatürk gjorde sekularismen hellig i det muslimske Tyrkia.

## Sufisme i politikken

Etter Atatürks bortgang, ble et parlamentarisk system gradvis utviklet i Tyrkia, men det var først i 1946 at et flerpartisystem ble innført. På denne tiden ble det åpnet for en økende liberalisering av religiøs praksis. En hel rekke tiltak ble igangsatt i 1947 for å liberalisere statens forhold til religion. Etter all kritikk Det republikanske partiet hadde fått etter å ha minimert islams posisjon i utdanningssystemet, innførte Utdanningsdepartementet valgfrie religionskurs på grunnskoler. Departementet etablerte også kurs for å utdanne imamer og predikanter. I løpet av 1950-tallet ble sufi-mausoleer gjenåpnet som historiske minnesmerker, men resten av forbudene relatert til sufi-brorskap var fortsatt gjeldene.

I følge religionshistorikeren Catharina Raudvere har mange politikere i Tyrkia hatt tette bånd til sufi-brorskapene helt fra republikken ble opprettet. Dette har vært tolerert så fremt ikke brorskapene åpenlyst har operert som politiske partier.<sup>83</sup> Statsviteren og sosiologen Sami Zubaida hevder at mange av sufi-brorskapene ble transformert i perioden de var tvunget i skjul av Atatürk. Under denne tiden tilpasset de seg moderne forhold og dukket senere opp som viktige aktører i det politiske liv.<sup>84</sup>

Sufi-relaterte politiske grupperinger begynte å gjøre seg gjeldene på 1950-tallet. Da Det demokratiske partiet fikk makten i 1950, fulgte store forventninger knyttet til islams rolle i Tyrkia. Sufi-brorskap var fortsatt ulovlig, men ble nå i større grad tolerert, og den kom derfor inn på den politiske arenaen. Kort tid etter at partiet fikk makten, ble likevel mange skuffet da president Celal Bayar uttrykte støtte til sekulariseringsprinsippet, og vedtok loven som forbød bruk av religion for politisk innflytelse eller personlig vinning skyld. Til tross for

---

<sup>82</sup> McGuire, *Religion: The Social Context*, 196.

<sup>83</sup> Catharina Raudvere, *The Book and the Roses: Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul*, (Istanbul: The Swedish Research Institute in Istanbul, 2002), 28.

<sup>84</sup> Sami Zubaida, "Islam and nationalism: continuities and contradictions", *Nations and Nationalism*, nr. 10, (2004): 407-420, Department of Politics and Sociology, United Kingdom.

dette brukte partiet selv religiøse symboler i en senere valgkamp.<sup>85</sup> På 1950-tallet oppstod nye sufi-brorskap samtidig som det var en gjenopplivning av de tradisjonelle, som Qadiri, Mevlevi og Nakşibendi. Enkelte av de nye brorskapene, Suleymancis, Ticiani og Nurcu, var politisk aktive. Ticiani utmerket seg ved å være svært militante mot staten, og angrep blant annet statuer av Atatürk. Nurcu-bevegelsen var den som fikk mest innflytelse og ble oppfattet som en trussel mot staten av sekularistene. I 1957 allierte Det demokratiske partiet seg med Nurcu-bevegelsen grunnlagt av Said Nursi (1876–1960). Nursi har blitt oppfattet som en leder som hadde evne til å se fremover og som forstod at den tradisjonelle sufi-organiseringen, som ofte var lokal og avhengig av personlige nettverk, ikke var hensiktsmessig i moderne samfunn. Hans organisasjon hadde som formål å spre religiøs vitenskap gjennom litteratur og bånd til moderne vitenskap. Denne organisasjonen overlevde kemalismens undertrykkelse og vokste til å bli en av de mektigste organisasjonene i nyere tyrkisk historie. Både Nurcu og suleymanli-bevegelsen er forgreninger av Nakşibendi-brorskapet som har vært politisk aktive siden republikken ble grunnlagt, først som opposisjon mot Atatürk, og etter 1950 som delaktig i politiske partier.<sup>86</sup> Merdin går inn på flere årsaker til nakşibendienes sterke politiske posisjon gjennom historien. Han mener de har en tilbøyelighet til bruk av makt, og har alltid vært forberedt til å bruke vold for å forbedre muslimers levekår. De har utviklet metoder for mobilisering, og vunnet mange tilhengere gjennom måten de har formidlet sitt budskap på.<sup>87</sup> Nakşibendi-brorskapet har i dag fremdeles stor innflytelse sosialt og politisk.

Til tross for at islam hadde begynt å influere tyrkisk politikk allerede på 50-tallet, var det ikke før på 80-tallet at islamismen fremsto som en sentral faktor i tyrkisk politikk. Islamismens posisjon i Tyrkia var avhengig av oppblomstringen av sufi-brorskap både i form av organisering og ideologi. “Islamic discourse and organizational connections created new positions alternative to those created by the secular institutionalization”.<sup>88</sup> Dette kan sees i tilknytning til Jose Cassanovas teori om deprivatisering av religion. I følge Cassanova kan man ved å se på rollen religion fikk verden rundt på 80-tallet, hevde at differensiering ikke nødvendigvis betyr en privatisering av religion. Med deprivatisering mener han at religiøse tradisjoner nekter å akseptere den marginale og privatiserte rolle som sekulariseringsteoretikere har forbeholdt dem. Religiøse bevegelser har dukket opp og

<sup>85</sup> Merdin, ”Religion and politics in Modern Turkey”, 144.

<sup>86</sup> Merdin, ”Religion and Politics in Modern Turkey”, 144-156

<sup>87</sup> Merdin, “The Nakşibendi Order in Turkish History”, 135.

<sup>88</sup> Harvey, *Islam and the Freedom of Religion or Belief*, 271.



utfordrer de sekulære sfærer. Han hevder at det kom som en overraskelse da de religiøse tradisjonene, som teoretikere hadde antatt ville få en marginalisert plass i samfunnet, fikk en ny og offentlig rolle på 80-tallet. Det moderne samfunnet utfordrer ideen om at religion tilhører den private sfære. Basert på hva som har skjedd siden 80-tallet, hevder han at religion ikke vil forsvinne slik som spådommene fra opplysningstiden hevdet, og at religion sannsynligvis vil fortsette å spille en stor rolle i det moderne samfunnet. I tilknytning til deprivatisering av religion hevder han at dette kan ha en positiv effekt på samfunnet, så fremt religiøse aktører respekterer normer som er grunnleggende i moderne vestlige samfunn – religionsfrihet og retten til privatliv.<sup>89</sup> Innenfor disse rammene kan organisasjoner bruke religion for å styrke menneskerettighetene og jobbe for demokrati. Hvorvidt islamistpartier i Tyrkia i fremtiden vil ha en positiv effekt på det tyrkiske samfunnet er det delte meninger om. Islamister i Tyrkia har av enkelte blitt beskyldt for å kopiere Iran, og av andre blir de betraktet som en parallell til vestlige sosialdemokratiske idealer, lik de kristendemokratiske partiene i Europa.

I følge sosialantropologen Jenny White argumenter islamistpartier i Tyrkia for at islamske kulturelle praksiser er nødvendige for å få et demokratisk samfunn. De oppfatter sekularismeprinsippet som uforenlig med demokratiske rettigheter nettopp på grunn av restriksjonene på religiøs praksis i Tyrkia.<sup>90</sup> Statens brudd på menneskerettighetene kan derfor tolkes som en av årsakene til økt støtte til disse islamistpartiene.

## Dagens situasjon

Religion har alltid hatt en sentral posisjon i Tyrkia. Moderniseringsprosjektet til Atatürk ble forventet å føre til en stor grad av sekularisering, men folks religiøse identitet viste seg å være sterkt forankret. Til tross for en aggressiv sekulariseringspolitikk, har islams posisjon blitt opprettholdt, og sufi-brorskapene kan ta mye av æren for dette. I dag er statens restriksjoner på religiøs praksis betraktelig mer avslappet enn hva det har vært på lenge. På 90-tallet kunne brorskap for første gang operere åpenlyst, og i dag er de tolerert av staten. De siste 10–15 årene har det vært en økning av sufi-aktivitet i Tyrkia, og brorskapene ser ut til å vinne terreng. Da staten la ned et forbud mot sufi-brorskapene, ble de et redskap for opposisjonen. Staten ønsket å skape en nasjon som innbyggerne ville støtte, men nettopp ved å kutte

---

<sup>89</sup> Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 5.

<sup>90</sup> Jenny White, *Islamist Mobilization in Turkey: a Study in Vernacular Politics*. (Seattle: University of Washington Press, 2002), 167.

båndene til sufismen, som var en sentral del av folks liv, kuttet de båndene til store deler av befolkningen.

## 7. Halveti-Jerrahi-ordenen i Istanbul

Halveti-Jerrahi-ordenen har eksistert i Karagümrük i Istanbul siden 1704. Ordenen er en forgrening av Halveti-brorskapet som ble grunnlagt i Tyrkia på 1400-tallet.<sup>91</sup> I tiden før Atatürk eksisterte det omtrent ti undergrupper som var tilknyttet Halveti-brorskapet, men i dag er kun tre av disse aktive, Jerrahi, Şabani, og Uşşaki. Jerrahi-tekke ble offisielt lagt ned i 1925 da alle sufi-brorskap ble forbudt av staten, men i dag er det offisielt godkjent under dekke av å være et institutt for forkloristisk tradisjon og forskning. Det er også en viss sannhet i denne betegnelsen. Ordenen har en oppriktig interesse for tradisjonell sufi-musikk og poesi. De har over lang tid bygget opp et arkiv samtidig som de har gitt undervisning i musikk og sang.<sup>92</sup> Til tross for dette kommer politiet innom av og til for å bekrefte at aktivitetene er i overensstemmelse med det offisielle navnet på tekke.<sup>94</sup>

Jerrahi-tekke ligger i et område av Istanbul som er regnet for å være et av de mest religiøst konservative og et tilholdssted for islamister. Jeg ble fortalt at det var mange innflyttere i området fra mer konservative deler av Tyrkia. Tekke ble frekventert av mennesker fra ulike sosiale lag, med hoveddelen fra den lavere middelklassen. Dette har nok en sammenheng med at tekke også fungerer som et trygt møtested for mange av kvinnene i nabolaget samt et sted hvor mennene knytter kontakter. Samtidig har Jerrahi fått et stempel som et kunstner-tarikat. Dette hørte jeg om før jeg reiste til Istanbul, og fant fort ut at det stemte. Det er flere profilerte, tyrkiske artister som er aktive i brorskapet, blant annet Ahmet Ozhan, som er en svært kjent sanger og skuespiller i Tyrkia.

Tekke er åpent tre ganger i uken – mandag, torsdag og lørdag, bortsett fra under ramadan, da det er åpent hver dag. De lørdagene jeg besøkte tekke var det veldig lite folk tilstede. Av de som var der var det mest unge jenter og eldre kvinner som fikk koranundervisning. Det lave oppmøtet kan skyldes at sjeiken aldri var der på lørdager, noe som er viktig for mange av tilhengerne. På mandager er det musikalsk kveld. Det er den eneste dagen da kvinner (spesielt vestlige) får sitte nede sammen med mennene på slutten av kvelden. På torsdager utføres zikr, og det er absolutt den viktigste dagen. Under zikr kan det bli veldig intenst. Kvinnene sitter tett i tett på galleriet og titter ned på mennene som under ledelse av sjeiken utfører selve

---

<sup>91</sup> I følge Turkish Daily News er antall Jerrahi-medlemmer anslått til å være i overkant av 5000. (24.09.2006), 2.

<sup>92</sup>Raudvere, *The Book and the Roses*, 219.

ritualet. Utenom selve ritualene var det andre sosiale aktiviteter som felles måltider, håndarbeid hvor dervisj-luene blir laget og sosial omgang i rommene utenfor galleriet.

Som regel ble det samme programmet fulgt hver gang, bortsett fra ved spesielle høytidsdager. På en vanlig torsdag begynner folk å ankomme rundt klokka fem, og like etterpå er det bønn. Kvinnene følger programmet til mennene, så de må følge med på hva som skjer nede. Det serveres også alltid middag etter kveldsbønnen. Det er de yngre kvinnene som står for matlagingen og serverer de eldre. Denne middagen er også et tilbud til de fattige i området. Det var derfor mange som kom for å spise uten å være med på andre aktiviteter, samtidig som andre ankom etter middagen kun for zikr. Etter middagen er det nattbønn, og like etter dette begynner zikr med at sjeiken gjør en høytidelig inntreden i rommet. Zikr varer som regel halvannen time, men kan vare enda lengre hvis det er høytid. Etter zikr sitter sjeiken i et annet rom med de mannlige dervisjene rundt seg – *sohbet*.<sup>95</sup> Da snakker han om aktuelle saker og svarer på eventuelle spørsmål. Siden kvinnene sitter i annen etasje uten mulighet til å delta, er det hengt opp et TV-apparat på veggen, slik at de kan få med seg hva sjeiken snakker om.

Jeg skiller mellom fire ulike grupper av kvinner i tekke i Istanbul. Den største gruppen kvinner tilhører lavere middelklasse, og mange bor i Karagümrük-området. Disse kommer ofte sammen med familien, og de bruker tekke som trygt sted å sosialisere med andre. Mange kvinner i denne gruppen er tilknyttet ordenen via familierelasjoner. En annen liten gruppe er tyrkiske kvinner fra øvre middelklasse, som på eget initiativ har blitt tilknyttet ordenen, og disse ankommer tekke alene. I samtaler med noen av disse kvinnene forsto jeg at de fleste hadde vendt seg til islam i voksen alder, etter å ha levd sekulære liv. Den tredje gruppen er sharia-orienterte kvinner som skiller seg ut fra de andre kvinnene ved at de bruker *abaya*.<sup>96</sup> Denne gruppen er mer konservativ, og mange har en form for tilknytning til mer konservative bevegelser i Istanbul. Den fjerde gruppen er de vestlige konvertittene.

## Opprinnelsen til ordenen

I følge filosofen Robert J. Buckley finnes det ingen fyldig redegjørelse for Halveti-Jerrahis historiske bakgrunn. Historien til Jerrahi-ordenen eksisterer kun i hukommelsen til tilhengerne, og ingen detaljert historie er blitt skrevet ned. Ofte blir historien til ordenen

---

<sup>94</sup> Dette bekreftet flere medlemmer i ordenen.

<sup>95</sup> Samtale om religion mellom sjeik og dervisj.

<sup>96</sup> Islamsk heldekkende svart drakt.

fortalt gjennom anekdoter fra sjeik til dervisj, og på denne måten blir den overført til nye generasjoner.<sup>97</sup>

Grunnleggeren av brorskapet, Pir Sultan Seyyid Muhammed Nureddin al-Jerrahi, har høy status blant tilhengerne og har offisielt blitt utpekt som sufi-helgen. Han blir betegnet som et forbilde, og gjennom bønn kan dervisjene oppnå kontakt med ham og få åndelig veiledning. Han er gravlagt i brorskapets lokaler i Istanbul sammen med de tjue tidligere avdøde sjeikene. To ganger i året åpnes rommet hvor han er gravlagt for tilhengerne. Nureddin al-Jerrahi ble født i 1678 i familiens herskaphus, Yagcizade Konagi, som i dag fortsatt ligger vis á vis Cerrah Pasa-moskeen i Istanbul, men som i dag er i svært dårlig forfatning. Mehmet Molla Efendi, som var storsjeik på denne tiden, ordnet det slik at Nureddin al-Jerrahi som var et begavet barn, fikk privatundervisning av de beste lærerne i Istanbul. Da han var nitten år fullførte han jusstudiene med gode resultater og ble utnevnt til sjefsdommer (Qadi) i Egypt, som da var underlagt Osmanrikets ledelse. Den dagen han skulle reise til Egypt med båt, brøt det ut en fryktelig storm. Reisen ble derfor utsatt, og han reiste i stedet på besøk til sin onkel, Hajji Husayn Effendi, som var embetsmann i det osmanske rettssystemet. Onkelen bodde i et herskaphus i Üsküdar. På andre siden av gaten var hovedtekke til Jalwatiyye-grenen av Khalwati-ordenen. Sjeiken på denne tiden var al-Hajj “Ali” Alauddin al-Khalwati Kostendili. Hans onkel ønsket å oppmuntre Nureddin til å bli dervisj, så han foreslo å vise ham tekke over gaten. Da Jerrahi kom inn i tekke, ble han personlig tatt imot av sjeiken. Den unge Nureddin ble med en gang klar over at sjeiken hadde overnaturlige evner. Under zikr opplevde han total ekstase. Han følte et sterkt ønske om å tilknytte seg sjeiken, og dette fikk ham til å kaste seg på gulvet ved sjeikens føtter og be om å bli hans dervisj. Hadrat Alauddin Kostendili beordret ham dermed til å gi avkall på sitt tidligere liv, og Nureddin sendte assistenten Yusuf Efendi for å gi beskjed om at han ikke kunne ta stillingen i Egypt. Deretter ga han beskjed til sin kone om at hun måtte flytte til foreldrenes hus. Han erklærte at han ønsket å bli ansett som død, og at alle hans eiendeler skulle gis bort. Han skiftet så til dervisjklær og tilbrakte 40 dager med å faste, avsondret fra resten av verden. Før i tiden var dette svært vanlig blant sufier etter at de ble innviet i en orden. Etterpå reiste han hjem hvor han i syv år levde et enkelt liv i hengivenhet til sin sjeik. I 1703 ble han selv erklært sjeik, 26 år gammel. Hans mester ga ham en krone og en kappe og sendte ham så til Karagümrük i Istanbul for å bli lærer. Nureddin fikk også tildelt to dervisjer som ledsagere – Hadrat Sulayman Waliuddin, og Hadrat Muhammad Husamuddin. På dette tidspunktet blir det sagt at Profeten Muhammad

---

<sup>97</sup> Robert J. Buckley, *The Halveti-Jerrahi: A Sufi order in modern Turkey*, PhD-avhandling, (University of Durham, 1992), 106.

grep inn i historien – Ismail Efendi, muezzin i Canfeda Hatun moskeen i Karagümrük, hadde en drøm hvor han fikk et budskap fra Allahs budbringer om Nureddins ankomst, og at en åpning av et tekke ville finne sted. Han fikk også beskjed om å bygge et atskilt kammer i moskeen. Ismail Efendi fikk bygget kammeret og ventet på Pir Nureddin på gaten. Da Nureddin ankom fikk han nøkkelen til kammeret av Ismail Efendi, og der tilbrakte Nureddin og hans to venner flere dager mens de fastet. Etter dette ble de omgitt av store folkemengder, og på kveldene var det mange som deltok i zikr. Innvielsen av tekke fant sted på torsdag 6. desember i 1704. Nureddin døde 28. juli i 1721.<sup>98</sup>

## Beskrivelse av tekke

Jerrahi-tekke ble bygget med støtte fra Sultan Ahmed III i 1703.<sup>99</sup> I løpet av 1700- og 1800-tallet ble bygningen restaurert flere ganger. Inngangen til tekke er en liten port fra gaten hvor man så kommer inn i en lang gang. Gjennom et glassvindu i gangen ser man inn på mausoleet, hvor grunnleggerens og alle de tidligere sjeikenes kister står på rekke og rad. Kistene står opphøyet på et podium med grønn tildekning og med sjeikenes turbaner satt ved enden av hver kiste. Grunnleggerens kiste er plassert slik at hodet er vendt mot fotenden til hans mors kiste, etter en hadith som sier at paradiset er under ens mors føtter. Gangen fører til forgården til selve tekke, som oppleves som en liten oase i storbyen, med grønne trær og blomster. Mennenes inngang er på bakkeplan, mens kvinnene må gå opp en trapp til andre etasje for å komme til kvinndelen av tekke. Rett innenfor mennenes inngang er det en liten butikk som selger religiøse smykker, bøker og skinntøfler som brukes av mange av dervisjene. Videre innover er det flere oppholdsrom samt selve forsamlingsrommet hvor ritualene foregår. Trappen opp til kvinndelen er på utsiden av bygget ved siden av inngangen til mennene, slik at kvinner og menn unngår kontakt inne. I annen etasje er det en liten veranda, og fra verandaen går det en dør inn til en leilighet hvor en eldre kvinne bor. Hun er den eneste som bor i tekke. Til høyre kommer man inn i en gang med dører til flere rom hvor det foregår sosiale aktiviteter. I enden av gangen er det en dør som fører ut til galleriet hvor kvinnene har utsyn til mennene. Fra galleriet går det en trapp opp til tredje etasje. Der sitter kvinnene og syr dervisjhatter til mennene samt utfører andre gjøremål i tilknytning til helligdager.

---

<sup>98</sup> Halveti-Jerrahi Order of Dervishes: A Traditional Muslim Sufi Order, <http://www.jerrahi.org/>, (oppført 05.01.2006, 20.04.2006, 03.11.2006, 03.03.2007, 06.05.2008).

<sup>99</sup> Walter Feldman, "Musical Genres and Zikir of the Sunni Tarikats of Istanbul", I *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, redigert av Raymond Lifchez, (Berkeley: University of California Press, 1992), 197.

## De syv åndelige nivåene

Jerrahi er en ortodoks sufi-orden, i den betydning at de legger stor vekt på å følge sunna og sharia. Et av prinsippene som teologisk skiller sufi-muslimer fra andre ortodokse muslimer er vektleggingen av den åndelige sufi-veien. Det ultimate målet med å begi seg ut på denne veien er å realisere sjelens iboende muligheter og bli i ett med det guddommelige. Det er sjeikens oppgave å lede de innviede på denne veien mot målet. I Jerrahi-ordenen er det syv utviklingsstadier. Gjennom denne prosessen skal en bli oppmerksom på det som står i veien for en når det gjelder å nå sine mål samt jobbe med dette. Det betyr i hovedsak å jobbe med den delen av selvet som er ansvarlig for umoralske handlinger. I sufi-litteraturen blir dette betegnet som ens *nafs*. Sufi-veien kan derfor karakteriseres som en reise vekk fra sine nafs.<sup>100</sup> Jerrahi sammenligner de syv åndelige stadiene med et hvilket som helst utdanningssystem. Dette kan beskrives som sjelens ulike stadier gjennom en åndelig utvikling. Jerrahi nevner 68 dårlige egenskaper, hvor blant annet følgende blir nevnt: Man skal unngå å være stolt over sin egen åndelige status, man skal ikke være arrogant, man skal unngå å være misunnelig og hevnlysten og man skal ikke være gjerrig. Disse egenskapene blir beskrevet på følgende måte:

These are like thorns growing in a barren field and show you the ugly attributes of the heart which surface and become visible. Avoid them and beautify yourselves with the opposite of every one of these faults, because the prayer which pleases Allah and which brings you closest to Him is to have beautiful adab.<sup>101</sup>

I følge filosofen Robert J. Buckley kan sufi-veien tolkes som kun en måte å oppnå personlig utvikling og bli et bedre menneske på. Han gjør oppmerksom på at målet med reisen er å finne Gud, og med dette blir man minnet på at sufisme er mer enn en form for selvutvikling.<sup>102</sup>

For å kunne begynne på den åndelige utviklingen, må en først forbi det laveste nivået hvor menneskets dyriske nafs dominerer, *al-Nafs al-Ammara*. Dette er stadiet hvor mennesket styres av lyster og begjær som konstant frister en til å gå i mot Guds vilje. Syndere og ikke-troende vil befinne seg på dette stadiet. Sufi-veien er en konstant kamp for å overvinne denne delen av selvet og komme nærmere Allah. Det er bare de som har kommet over det første stadiet som ikke lenger lar seg bedra av troen på at den materielle verden vil gi sann glede. I følge Jerrahi er den verste sykdommen en kan ha “The Sicknes of the love of the world.”<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 149.

<sup>101</sup> Halveti-Jerrahi Order of Dervishes, (Internettkilde).

<sup>102</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 156.

<sup>103</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 152.

For å overkomme dette stadiet må dervisjen opponere mot selvet og sin nafs. Dervisjen vil da få rensert hjertet slik at det guddommelige vil komme til syne, og han vil se hvem han er.<sup>104</sup> I denne prosessen blir man advart mot å være altfor ekstrem, da overdrivelse kan føre til at man blir desillusjonert. Dette vil igjen virke mot sin hensikt og ødelegge den viktige kampen man står ovenfor. Stress, kjedsommelighet og trøtthet blir ansett som noe alle mennesker opplever.

Det andre nivået er *Nafsi Lawwama*. På dette nivået begynner dervisjen å bli bevisst sine handlinger og i stand til å skille mellom rett og galt, og vil forsøke å utføre de religiøse pliktene. Likevel er han ikke i stand til å slutte med umoralske handlinger fullstendig. Personen vil fortelle om sine gode gjerninger og forvente å få bekreftelse fra andre mennesker. Dette vil ifølge Jerrahi gjøre adferden hans hyklersk, noe som er den største trusselen for en som er på dette stadiet; “For it is said, Whoever praises you is your enemy because he is the ally of your enemy, and whoever points out what is wrong with you is the enemy of your enemy.”<sup>105</sup> På dette nivået er man fortsatt utsatt for djevelens påvirkning, og den materielle verden vil friste. For å unngå dette vil personen advares mot farene som vil komme, og tar han rådene på alvor og hører på sin veileder, vil han raskt være gjennom dette stadiet. Blir personen for lenge på dette nivået, vil farene bli større og vanskeligere å styre unna.

Det tredje stadiet er *Nafsi Mulhima*. På dette nivået vil personen få belønning for sin anstrengelse. Man vil begynne å få veiledning innenifra, og oppmuntring og styrke til å fortsette på veien. Men fortsatt vil det være farer som truer. Jerrahi-litteraturen advarer om at djevelen kan utgi seg for å være guddommelig inspirasjon, og søkeren kan forveksle de to. Det blir derfor påpekt hvor viktig det er med veiledning fra ens sjeik, som vil være i stand til å skille det falske fra det guddommelige. I løpet av denne perioden vil sjeiken og dervisjen ha nær kontakt, og alle feil, håp og bekymringer skal betros til sjeiken. Her blir forholdet mellom sjeiken og søkeren sammenlignet med forholdet mellom lege og pasient. “They are like symptoms of a disease which a sick person must reveal to the doctor in whom he has confidence.”<sup>106</sup> Adlyder man sin lærer vil man kunne gå videre til neste nivå, *Nafsi Mutmainna*. Når søkeren er kommet til dette stadiet, er han kommet så langt at han kan føle seg trygg, da han har overvunnet fristelser og egoet sitt. De verste farene er nå over. Den menneskelige delen av sjelen har fått kontroll over den dyriske delen, og dervisjen har tilegnet

---

<sup>104</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 154.

<sup>105</sup> Halveti-Jerrahi Order of Dervishes, (Internettkilde).

<sup>106</sup> Halveti-Jerrahi Order of Dervishes, (Internettkilde).

seg de kvalitetene som Allah anerkjenner. Personen har nå funnet fred og hans handlinger vil være i samsvar med islam; “He has regained his name of Insan, a true human being; the name is derived from the word uns, being close, intimate with ones Lord.”<sup>107</sup> Gud vil derfor lede denne personen videre uten for mange hindringer.

*Nafsi Radiyya* er neste trinn. I følge Jerrahi er det veldig få mennesker som kommer til dette nivået. Inntil nå har søkeren fått sin kunnskap gjennom eksempler fra andre mennesker, men på dette stadiet vil han få innsikt gjennom egne erfaringer og åpenbaringer. Han ser nå alt og alle som perfekte skaperverk av Allah og er mester over seg selv. “The ego has become a muslim, submitting to its Lord.”<sup>108</sup>

På det nest siste nivået, *Nafsi Mardiyya*, skapes et bånd mellom Gud og dervisjen. Dervisjen har nå mistet sine dyriske trekk og sine uperfekte egenskaper. Han vil nå se sannheten. Denne tilstanden kan i følge litteraturen ikke beskrives med ord. En person som er på dette stadiet karakteriseres av å alltid være i perfekt balanse.

*Nafsi Safiyya* er målet. Dette er det siste stadiet i utviklingen. På dette stadiet er sjelen ren og har funnet sin perfekte plass. Dette blir beskrevet som begynnelsen og slutten. “When the being who possess this pure soul moves, his movement is beneficent power; when he talks it is wisdom, and music to the ears; when he appears it is beauty and joy to the beholder.”<sup>109</sup> Dette er stadiet som sjeiken befinner seg på.

## **Zikr-ritualet**

Jerrahi følger de samme rituelle pliktene som andre ortodokse muslimer. I tillegg til dette utføres zikr-ritualet (dhikr på arabisk) én gang i uken. Dette ritualet er karakteristisk for sufi-brorskap, og kan sies å være hovedaktiviteten i tekke. Alle som har vært så heldig å overvære zikr hos Jerrahi vil nok være enig i at det er en veldig spesiell opplevelse. Musikken og dansen er svært gripende og det er vanskelig å ikke la seg rive med.

Zikr som praksis kan beskrives som en meditasjonsøvelse. Dette skjer som regel i felleskap med andre, og ofte blir sang og instrumenter tatt i bruk. Foruten å være en betegnelse på praksisen innen sufi-brorskap, har begrepet en større teologisk betydning. Zikr betyr ihukommelse, og den underliggende betydningen er å minnes Gud. Muslimers daglige bønn blir i denne sammenhengen også oppfattet som en form for zikr. Det er mange vers i Koranen som oppfordrer til dette. Målet er å aldri glemme Gud, som Muzaffer Ozak skriver i

---

<sup>107</sup> Halveti-Jerrahi Order of Dervishes, (Internettkilde).

<sup>108</sup> Halveti-Jerrahi Order of Dervishes, (Internettkilde).

<sup>109</sup> Halveti-Jerrahi Order of Dervishes, (Internettkilde).



boken *The Unveiling of love*: “Remembrance means not forgetting Allah in anything one does.”<sup>110</sup> I følge Anton Geels er det ingen av versene i Koranen som sier konkret hvordan Allah skal minnes.

Sufi-ordeners bruk av musikk og dans i ritualer har vært sterkt kritisert av andre ortodokse muslimer gjennom tidene. I følge religionshistorikeren Tord Olsson blir musikk ofte ansett som et onde som kan forlede mennesker til syndige handlinger og dermed bort fra religionen. Musikkens suggestive makt over sinnet, samt omstendigheter ofte forbundet med musikk og dans har ført til at enkelte muslimer er skeptiske. Det finnes hundretalls bøker som diskuterer hvorvidt musikk er anbefalt eller forbudt, men de lærde har fortsatt ikke kunne enes om dette temaet. Olsson hevder at det er nettopp musikkens suggestive makt over sinnet, noe som igjen får andre muslimer til å omfavne musikken siden den også lokker til seg dem som søker etter det guddommelige.<sup>111</sup> Tuğrul İnancer skriver i artikkelen “Rituals and main principles of sufism” at musikk alltid har vært viktig i sufismen.

It is a known fact that the universe has an immutable rhythm and harmony. The most beautiful and aesthetically pleasing manifestation of this rhythm and harmony is the dance, but not a dance of forms, a dance of hearts and sentiments. The rites of sufism are rites that are based on these principles and that are made up of elements of music and dance.”<sup>112</sup>

I Jerrahi-litteraturen blir det fastslått at det er intensjonen med musikken som er det essensielle; “Those who listen to it spiritually attain unto God; those who listen to it sensually fall to the level of flesh.”<sup>113</sup> I sammenheng med dette påpekes det at det alltid bør være en sjeik til stede som gir instruksjoner underveis i praksisen, slik at alt går sømmelig for seg når musikk brukes i ritualer.

I følge professor i musikkvitenskap Walter Feldman er zikr-ritualet i Jerrahi-tekke det mest strukturerte og musikalske sufi-ritualet i Istanbul i dag. Han mener at Jerrahi-ordenen representerer en aristokratisk form for zikr. Dette kan sees i tilknytning til at Halveti-brorskapet i Osmanrikets tid var kjent for å tiltrekke seg folk fra eliten. Feldman mener musikken i Jerrahi-tekke har fungert som en modell for de mindre prestisjefylte tekkene i Istanbul. Han nevner Rufai-tekke i Kaşimpaşa som eksempel, hvor de bruker en forenklet utgave av Halveti-musikk. Årsaken til at Jerrahi har fått høy anseelse har sammenheng med at

---

<sup>110</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 253.

<sup>111</sup> Tord Olsson, ”Rituel musik og islamsk mystikk”, (Minaret, nr. 1-2, 2003), 15.

<sup>112</sup> Tuğrul İnancer, “Rituals and main principles of sufism”, i *Sufism and Sufis in ottoman society: Sources - doctrine - rituals - turuq - architecture - literature - iconography – modernism*, redigert av Ahmet Yasar Ocak, (Ankara: Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History, 2005, 124.

<sup>113</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 264.

den musikalske tradisjonen ble overført til *hafizene* (personer som kan Koranen utenat) og *zakirene* (forsangere) gjennom personer som både hadde tarikat-tilknytning og høy status i musikklivet i Istanbul.<sup>114</sup> Sebilci Hüseyin (d. 1976) var en berømt zakir som tilhørte Jerrahi-tekke i Karagumruk. Han var nevø av sjeiken i Halveti-Uşşaki-tekke i Kaşimpaşa. Mellom 1925 og 1950 tjente han til livets opphold som leder (*fasil şefi*) av en gruppe som spilte klassisk musikk på nattklubber i Istanbul. Etter 1950 ga han opp sin sekulære musikalske karriere og sang *duraks*, *mersiyes* og *ilahis* i flere tekker i Istanbul. Han lærte bort mange ilahis til etterfølgende zakirer i Jerrahi-tekker. Det har ofte hendt at en *zakirbaşı* (den fremste forsangeren) etter hvert blir en potensiell etterfølger til sjeiken. Ibrahim Fahreddin Efendi (d.1966), forgjengeren til Muzaffer Ozak, var en berømt zakir i Istanbul innen Halveti tradisjonen før han ble utnevnt til sjeik.<sup>115</sup>

Under seremonien i et Jerrahi-tekke er det sjeiken som har kontrollen, og alle følger hans instruksjoner. Det er skrevet lite om kollektiv zikr i Jerrahi-litteraturen, og årsaken til dette er at de fleste lærer ritualet gjennom å observere de andre dervisjene. Buckley nevner fem hovedregler som dervisjen må følge under ritualet: 1. dervisjen blir pålagt å følge instruksene til sjeiken og ikke sin egen vilje, 2. hvis dervisjen skulle miste kontrollen, blir han antakelig tilgitt på grunnlag av sin svakhet, 3. når dette skjer, skal dervisjen forsøke å komme tilbake til en normal sinnstilstand (det er utilgivelig av dervisjen å forsøke å forlenge den ekstatiske følelsen kun for å underholde seg selv istedenfor å strebe etter å bli ett med Gud), 4. dervisjer som handler i samsvar med de andre som utfører zikr, utsletter sin nafs og får styrke fra de andre dervisjene og 5. hvis sjeiken eller andre som leder zikr gir tillatelse til fri bevegelse, kan man se bort fra de tidligere forbudene.<sup>116</sup>

## **Zikr i Karagümrük – et møte med Gud**

Hver torsdag under feltarbeidet mitt var det fullt i tekke av folk i alle aldersgrupper som kom for å delta i zikr. Under ramadan var det enkelte ganger så fullt at de måtte plassere vakter ved døren for å hindre flere i å komme inn. Jeg satt sammen med kvinnene på galleriet i annen etasje, hvor vi hadde utsikt ned til mennene. Det var som regel trangt om plassen og til tider helt umulig å røre på seg. Ofte var det også svært varmt i lokalet. Hver torsdag var det samme program: først kveldsbønn, deretter middag, så fulgte nattbønnen, og til slutt zikr. Det er

---

<sup>114</sup> Walter Feldman, "Musical Genres and Zikir of the Sunni Tarikats of Istanbul", i *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, redigert av Raymond Lifchez, (Berkeley: University of California Press, 1992), 198.

<sup>115</sup> Feldman, "Musical Genres and Zikir of the Sunni Tarikats of Istanbul", 198.

<sup>116</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 257.

mennene som utfører selve ritualet etter ledelse fra sjeiken. På galleriet hos kvinnene er det så trangt om plassen at det ikke er mulig å stå oppreist. Kvinnene utfører derfor ritualet sittende, mens de samtidig følger takten til mennene. Alt er svært strukturert og organisert hos mennene, i motsetning til oppe hos kvinnene, der det ofte er mer kaotiske tilstander. Dette vil jeg tro skyldes at det ikke er bestemt hvor hver enkelt skal sitte samtidig som det er en del prating, også under ritualene. Enkelte har med seg barna i tekke, og de minste er da som regel sammen med moren.

Det varierer veldig hvor engasjerte kvinnene er under zikr. Noen blir ekstatiske og har kraftige kroppsbevegelser, mens andre sitter rolig. Det var vanlig at mange av kvinnene gråter under zikr, og høye utbrudd kan forekomme. Alle disse ulike reaksjonene bidrar til at det er mye som foregår. For en utenforstående som meg selv var alt dette svært fascinerende.

Det praktiseres ulike typer zikr i de mange ordenene som eksisterer i dag. I følge sjeik Tugrul İnancı er det tre kategorier zikr: kuud (sittende), qiyami (stående) og devrani (dervisjene går i sirkel steg for steg). Zikr i Jerrahi-tekke er av typen devrani.

Selve ritualet begynner når sjeiken gjør sin inntreden med å si *as salamu 'aleykum* (fred være med deg) og dervisjene svarer *wa aleykum as selam wa rahmetullahi wa barakatuhu* (må Guds fred, heder og velsignelse være med deg).<sup>117</sup> Deretter vil sjeiken sette seg ned på et saueskinn, hvor så dervisjene følger ham og setter seg ned på gulvet med armene i kors på brystet. Dervisjene sitter på hælene med bena under seg i en sirkel som symboliserer enhet. Plasseringen til hver enkelt indikerer hvor i hierarkiet personen befinner seg. I følge İnancı vil sirkelens form minne om månen, og sjeiken selv blir da stjernen.<sup>118</sup> Dette bildet utgjør et kjent islamsk symbol, som man blant annet kan se i det tyrkiske flagget. Sjeiken starter seremonien med bønn (du'a) og opplesning av ordenens litani, som inneholder avsnitt fra Koranen, velsignelser og bønner. Her nevnes noen av de tidligere sjeikene. Dervisjene svarer på bønnen med ordet *amin*, som er arabisk for amen. Deretter går en av dervisjene inn i sirkelen og plasserer røkelse på gulvet. Så bukker han for sjeiken mens han har armene i kryss på brystet og den høyre tåa over den venstre. I følge religionspsykologen Anton Geels er dette den posisjonen et lik vil ha i graven.<sup>119</sup> Dervisjen trekker seg så tilbake uten å snu ryggen til sjeiken. Etter bønnen hører vi sjeiken si *al-Fathiha* (åpningsverset i Koranen) og befaler alle å repetere verset for seg selv. Deretter synger alle dervisjene en

---

<sup>117</sup> Antoon Geels, "A Note on the Psychology of Dhikr, The Halveti-Jerrahi Order of Dervishes in Istanbul", i *The problem of Ritual*, redigert av Tore Ahlback, (Turku: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1993), 64.

<sup>118</sup> İnancı, "Rituals and main principles of sufism", 127.

<sup>119</sup> Geels, "A Note on the Psychology of Dhikr, The Halveti-Jerrahi Order of Dervishes in Istanbul", 65.

hymne, hvor de på slutten av hymnen strekker hendene ut med håndflatene opp, som de så gnir mot ansiktet. Dette symboliserer guddommelig velsignelse. Sjeiken resiterer noen bønner til, hvor så zikr starter umiddelbart etter dette. Seremonien begynner i et rolig tempo hvor det synges *La ilaha illa-llah* (det er ingen Gud uten Gud). På signal fra sjeiken økes tempoet. Mens de synger snur de kroppen mot venstre, i retning av hjertet, og noen holder også hånden på hjertet. Ansiktet skal vende ned mot hjertet da det siste ordet, *Allah*, uttales. De fleste lukker øynene for å bedre kunne konsentrere seg. Mens dette pågår bærer en av dervisjene noen klesplagg og en flaske vann på et brett inn i sirkelen. Klærne tilhører vanligvis familiemedlemmer til noen av dervisjene. Vannet er hentet fra brønnen nær gravstedet til de tidligere Jerrahi-sjeikene. Alle dervisjene i den innerste sirkelen puster så på tingene for å overføre hellig kraft. Denne kraften vil virke helbredende på personene som eier disse tingene, og vannet vil bli gitt til andre syke personer som trenger det.<sup>120</sup> Gjenstandene blir bare holdt noen sekunder foran sjeiken, og enda kortere foran de andre dervisjene. Før dervisjene begynner å synge neste navn, er det en kort pause. Det neste navnet som repeteres er *Hu*, som betyr Han. En av zakirene resiterer så fire vers fra Koranen. Rett etter resitasjonen fremfører sjeiken en bønn hvor han ber om velsignelse fra profeten, og dervisjene svarer med *amin*. Sjeiken sier igjen al-Fatiha og dervisjene svarer *Allahumma salli 'ala seyyidina Muhammad*, og repeterer så al-Fathia for seg selv. Dette er slutten på fase én. Under den andre fasen av ritualet reiser mennene seg opp i stående posisjon, men fremdeles i en sirkel. Først synger de en salme lignende den som ble sunget i begynnelsen av den første fasen. Deretter begynner de å gå mot venstre mens de holder hverandre i hendene. I bakgrunnen synger zakirene. De har også en svært viktig rolle i seremonien og bestemmer i stor grad tempoet som skal holdes, og de er til en viss grad ansvarlige for at deltagerne blir inspirert til å utføre en god zikr. På dette tidspunktet begynner vi også å høre trommene. Etter dette har pågått en stund, roper sjeiken med kraftig stemme *Hayy*, som betyr liv. Dervisjene plasserer så sin venstre hånd på venstre skulder til sidemannen, og høyre hånd rundt midjen til dervisjen på den andre siden. Dervisjene repeterer nå *el-hayy* i et hurtig tempo mens de puster kraftig ut og inn, og snur seg til venstre i takt med utropene. Etter en stund står sjeiken i midten og volumet blir høyere, og som et slags klimaks går alle dervisjene mot sjeiken slik at de nærmest står i en klynge, mens de hopper opp og ned og roper *tawhid* (Guds enhet). Mange ser ut til å være ekstatiske på dette tidspunktet. Brått stopper dette opp og alle står stille mens sjeiken resiterer flere vers fra Koranen. Dervisjene svarer med *amin*. Etter dette begynner den

---

<sup>120</sup> Geels, "A Note on the Psychology of Dhikr, The Halveti-Jerrahi Order of Dervishes in Istanbul", 66.

tredje fasen av seremonien. Istedenfor å stå i sirkel, står dervisjene nå på to rekker vendt mot hverandre. Mellom disse rekkene blir det lagt ut to saueskinn på gulvet hvor sjeiken og zakirene skal sitte, ett i blått og ett i rødt. I følge İnancı, er rødt fargen for manifestasjon.<sup>121</sup> Mens dette pågår får dervisjene en mulighet til å hente seg inn igjen og konsentrere seg om neste fase. I følge Catharina Raudvere, symboliserer teppene sjeikens autoritet og blir referert til som sjeikens trone.<sup>122</sup> Sjeiken resiterer på nytt flere Koranvers, før en av dervisjene igjen begynner å repetere *Allah* i et rolig tempo. Etter noen minutter gir sjeiken signal om at de skal skifte til et annet navn, *Allah-hayy*, mens de samtidig bøyer seg vekselvis til venstre og høyre. Tempoet er hurtig. Deretter skifter de igjen til *Hayy*. Geels observerte at det var 100 repetisjoner på det hurtigste i løpet av et minutt.<sup>123</sup> Mens alt dette pågår synger zakirene for full hals og trommeslagene er høye. Deretter senkes tempoet, og kroppsbevegelsene blir roligere. Sjeiken resiterer kort noen vers fra Koranen, og seremonien slutter med en salme hvor dervisjene priser Allah. Sjeiken forlater så rommet.

## **Den hellige veilederen**

“Whoever travels without a guide needs two hundred years for a two-day journey” – Rumi.<sup>124</sup>

Halveti-Jerrahi-ordenens overhode er Sjeik Tuğrul İnancı. Han er den 21. sjeiken i brorskapets silsila.<sup>125</sup> Som en anerkjent musikkviter og ekspert på Rumis poesi, er han ofte på tyrkisk TV.<sup>126</sup> İnancı har vært sjeik siden 2000. Hans forgjenger var Sefer Dal, som igjen var etterfølgeren til den vestlig orienterte Muzaffer Ozak.

Begrepet sjeik er en ærestittel som betyr åndelig leder, overhode og rådgiver. Tittelen går tilbake til før-islamisk tid og anvendes i dag om stammeledere, om overhodet for en storfamilie eller om sufi-ledere.<sup>127</sup> De som ønsker å følge sufi-veien blir oppfordret til å finne en guide som kan gi veiledning under prosessen. Det blir regnet som farlig å legge ut på denne ferden alene. Når man blir innviet, avlegger man en troskapsed til sjeiken. Jeg fikk ikke mulighet til å overvære dette ritualet i Istanbul, men Robert Buckley har beskrevet hvordan

<sup>121</sup> İnancı, “Rituals and main principles of sufism”, 127.

<sup>122</sup> Raudvere, *The Book and the Roses*, 223.

<sup>123</sup> Geels, “A Note on the Psychology of Dhikr”, 72.

<sup>124</sup> Robert Frager, *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*, (Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1999), 187.

<sup>125</sup> Kjede av åndelige ledere innen en sufi-orden.

<sup>126</sup> Olsson, ”Rituel musik og islamsk mystikk”, 18.

<sup>127</sup> Kværne og Vogt, *Religionsleksikon*, 333.

dette foregår. Seremonien begynner med at sjeiken sitter på et bønneteppe med ryggen vendt mot Qibla,<sup>128</sup> mens personen som skal innvies sitter på knærne med ansiktet vendt mot sjeiken og Mekka. Sjeiken og den kommende dervisjen holder hender, og sammen resiterer de vers fra Koranen. Deretter får sjeiken en dervisjhatt av en av de andre i rommet, og han kysser hatten før han lar den røre pannen sin. Igjen vil sjeiken kysse hatten før han fører den til sin venstre tinning, og så kysse den en siste gang før han lar den berøre høyre tinning. Han repeterer denne seansen på dervisjen, før han setter på ham hatten. Sjeiken har nå akseptert personen som sin dervisj, og han vil nå få utdelt en liten bok med bønnskriftene til ordenen.<sup>129</sup>

Kvinnene får ikke de samme hvite luene som mennene når de innvies. Jeg observerte to jenter i tekke like før de skulle gjennom seremonien, og de var veldig oppspilte og spente på hva som skulle skje. Etter innvielsesritualet hadde de begge på seg en grønn hijab, som de hadde fått i forbindelse med innvielsen. Dette sløret erstatter den hvite dervisj-hatten mennene får. De fleste mennene jeg observerte hadde denne hvite hatten på seg i tekke. Noen få personer gikk uten, og jeg vil anta at disse ennå ikke var innviet. Kvinnene derimot, brukte nesten aldri det grønne sløret. Ved en anledning hadde en av mine informanter tatt det på i tilknytning til at det var en høytidsdag. Da jeg spurte hvorfor kvinnene ikke brukte dette sløret oftere, fikk jeg til svar at det kunne oppfattes som briljering med sin status.

Når brorskapet utpeker en ny sjeik, skal hver enkelt innvies på nytt gjennom den nye sjeiken. Ofte er dervisjene så knyttet til sjeiken at de ikke lenger opprettholder forbindelsen til ordenen når han dør og en ny sjeik bli utnevnt.

En Jerrahi-dervisj må ha full tiltro til sin sjeik, og aldri tvile på hans evner. Det er helt utenkelig å være kritisk til noe sjeiken sier eller gjør. Det blir påpekt at man må underkaste seg sjeiken med full oppriktighet, og ikke bare overfladisk. Dervisjene må være helt ærlige mot sin læremester, og hvis man skulle komme til å være uærlig, må man tilstå dette ved første anledning. Om dette påbudet blir det påpekt at det ikke er til for sjeikens del, men for å hjelpe dervisjen. Sjeiken ser alt, men dervisjen må trene på å se sine egne feil slik at han ser behovet for veiledning.<sup>130</sup> Det er kun tillatt å være tilknyttet andre sufi-mestre hvis man har fått tillatelse til det. Professor i religionshistorie Tord Olsson lot seg innvie i Jerrahi-ordenen for mange år siden. Hans sjeik var da Sefer Dal. I artikkelen “Dervishcerna i Karagumruk” beskriver Olsson visdomsordene han fikk når han spurte sjeiken om tillatelse til å bli elev hos en Melami-mester. Han fikk da følgende svar: “Gör som biet, min käre Talip. Det lämnar

---

<sup>128</sup> Qibla viser retningen mot Mekka.

<sup>129</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 206.

<sup>130</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 195.

kupan och flyger från blomma til blomma för att söka nektar. Så återvendar det til kupan och de andra bina. Ellers blir det ingen honung”<sup>131</sup> Ordenen oppfordrer derfor tilhengerne til å søke religiøs kunnskap hos andre sjeiker, men dette må bli godkjent.

En Jerrahi-dervisj bør besøke sin sjeik ofte. For de som bor langt unna, som de internasjonale dervisjene, er rådet å skrive brev istedenfor å reise på besøk. Allikevel er det mange som reiser jevnlig på besøk til Istanbul for å møte sjeiken. Det blir påpekt at man skal være nøye med å følge de rituelle pliktene selv om man ikke er i sjeikens nærvær. Det finnes også retningslinjer for hvordan adferden til en dervisj bør være i nærvær av sjeiken. En dervisj skal aldri sitte uten tillatelse fra sjeiken, og stående skal stortåa på den høyre foten plasseres over stortåa på den venstre foten. Dette blir tolket som et tegn på at man er klar til å ta i mot ordre. Får man tillatelse til å sette seg ned skal man sitte på knærne, men man skal ikke ta dette som en invitasjon til å sitte for lenge, hvis man ikke blir bedt om å bli sittende. Unødvendig snakking skal også unngås i sjeikens nærvær, fordi man viser respekt ved å ikke snakke så mye, samtidig som man utøver selvbeherskelse. Hvor mange som følger reglene er jeg usikker på, i og med at jeg sjelden fikk observert hva som foregikk blant mennene.<sup>132</sup>

## Drømmetolkning

I Jerrahi-ordenen er veiledningen mellom sjeik og dervisj basert på drømmetolkning. Jeg ble fortalt at det var vanlig å skrive ned drømmer, slik at sjeiken kunne tolke dem og ut fra dette se hvilket nivå personen er på. Dette gjør det også mulig for sjeiken å endre dervisjenes oppgaver, slik at de samsvarer med det stadiet man er kommet til.<sup>133</sup>

Det blir understreket at dervisjen har ansvar for å videreformidle bemerkelsesverdige drømmer til sjeiken ved første anledning. Samtidig blir det fastslått at man skal fortelle om drømmen til den personen som skal tolke den først, før den eventuelt blir fortalt til noen andre. I litteraturen til ordenen henvises det til flere eksempler på dervisjer som ikke har overholdt dette og derfor blitt straffet.<sup>134</sup>

En av mine informanter fortalte meg at det er ekstra viktig å ha kontakt med sjeiken i begynnelsen av utviklingen, når dervisjen er på det laveste stadiet. Etter hvert trenger ikke kontakten nødvendigvis bestå i et fysisk møte, men kan baseres på åndelig kommunikasjon. Jeg ble fortalt en historie om en mannlig dervisj som ikke hadde hatt fysisk kontakt med sin

---

<sup>131</sup> Olsson, ”Dervischerna i Karagümrük”, 34.

<sup>132</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 207.

<sup>133</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 199.

<sup>134</sup> Ozak, *The Unveiling of Love: Sufism and the Remembrance of God*, (New York: Pir Press, 2001), 44.

sjeik på fjorten år, men at dette ikke hadde betydning for hans progresjon. Det ble presisert at dette ikke er å anbefale for alle, og at hver enkelt dervisj har ulike behov. Kvinnene jeg ble kjent med, snakket aldri om sin egen åndelige utvikling, da dette skulle være mellom dem og sjeiken. Årsaken til dette er at det kan styrke dervisjens ego hvis han eller hun blir respektert og sett opp til i tilknytning til hvilket nivå man er kommet til. Det er kun sjeiken og hans nærmeste menn som kan avsløre dette, i med at de er kommet så langt i utviklingen at de har lært å kontrollere egoet sitt.

Drømmetolkning har stått sentralt gjennom Jerrahis historie. Flere steder i litteraturen beskrives hendelser hvor drømmer har spilt en stor rolle både for ordenens utvikling og enkeltmennesker. Historien om hvordan tidligere sjeik Muzaffer Ozak ble tilknyttet ordenen er et godt eksempel på dette. I 1957 døde Muzaffers læremester Tahir Efendi, og Muzaffer stod da uten åndelig veileder. Muzaffer var på dette tidspunktet usikker på hvilken lærer han skulle velge til sine fremtidig sufi-studier. I forbindelse med at han allerede var en respektert imam, fikk han muligheten til å bli sjeik i Kadiri-ordenen. Til tross for tilbudet ble han usikker på hva han skulle gjøre, og bestemte seg derfor for å vente på et tegn fra Gud. Den samme natten hadde han en drøm hvor han så seg selv utføre zikr i Jerrahi-tekke i Karagümrük, mens Fahreddin Efendi, som da var sjeik i ordenen, observerte. Muzaffer var overrasket over drømmen da han visste at Jerrahi-tekke var stengt, men følte at drømmen hadde veiledet han. Etter å ha reflektert over drømmen i tre dager, bestemte han seg for å besøke sjeiken. Han ble ønsket velkommen av Sefer Dal (etterfølgeren til Muzaffer) da han ankom huset til Fahreddin. Han ble invitert inn for å møte sjeiken, og han fortalte så om drømmen han hadde hatt noen dager tidligere. Etter å ha lyttet til denne drømmen, mente Fahreddin at drømmen trolig henviste Muzaffer til Jerrahi-ordenen. Til tross for dette kunne han ikke ta noen avgjørelse før han selv hadde mottatt et tegn fra Gud. Fahreddin ville derfor legge saken i Guds hender ved å be *istikhara*-bønnen (en bønn hvor den troende ber om veiledning fra Gud), og deretter vente å se. Muzaffer ble bedt om å komme tilbake den påfølgende mandagen. Da mandagen kom hadde Fahreddin fortsatt ikke hatt en drøm som ga ham et svar, så han sendte Sefer Dal til Muzaffer med beskjed om at ingen melding var kommet. Men i løpet av uken kom drømmen han ventet på. Fahreddin hadde da hatt en drøm om en helgen ved navn Ismail Mashoki. I den samme drømmen var Muzaffer tilstede og fikk navnet Ashki, som betyr den som elsker. Fahreddin sendte beskjed til Muzaffer og ba ham



komme på besøk. Denne dagen ble Muzaffer akseptert som dervisj av Fahreddin Efendi, og ble gitt navnet Ashki.<sup>135</sup>

I boken *Love Is the Wine* gjør Muzaffer rede for to typer meningsfulle drømmer; Den første typen er drømmer som er symbolske og som derfor må tolkes, mens den andre typen er sanne drømmer som inneholder et budskap. I tilknytning til de symbolske drømmene, kan man i ordenens litteratur lese om menneskets syv ulike sjeler, som er sentrale i forhold til tolkningen: skjelettets sjel, den vegetabiliske sjel, dyresjelen, den menneskelige sjel, den engleaktige sjelen, den himmelige sjelen og sjelen av det himmeligste av det himmelige. I forbindelse med dette vil drømmesymbolene være ulike i tråd med den delen av sjelen de tilhører. Sjeiken må derfor vite hvilket nivå personen befinner seg på før han kan tolke drømmen riktig.<sup>137</sup> I følge Muzaffer skjer det en forlengelse av sjelen når vi drømmer, når sjelen forlater kroppen uten å samtidig miste sin tilknytning til kroppen. Når vi drømmer, vil sjelen strekke seg utenfor den menneskelige sfæren, og dette gjør at personen som drømmer kan møte det guddommelige i en annen sfære. "Through the extension of the soul, you, the dreamer, can perceive a level of knowledge which is not within your realm."<sup>138</sup> Riktignok må det være den høyeste delen av sjelen som forlater kroppen for at drømmevisjonene skal være direkte knyttet til det hellige.

I ordenens litteratur er også de sanne drømmene nevnt. Det verserer noen historier om hvordan sjeiken har evne til å stoppe hendelser som han forutser gjennom drømmer, samtidig som han kan sende beskjeder gjennom drømmer. En av mine informanter betrodde meg at hun hadde vært i ferd med å utføre en umoralsk handling, da sjeiken hadde kommet til henne i en drøm og fått henne fra det. Buckley gjenforteller en historie han ble fortalt av den amerikanske sjeiken Tosun Bayrak: Under et besøk i Tyrkia hadde Tosun og noen andre dervisjer ønsket å reise til kysten på ferie, og de spurte derfor Muzaffer om tillatelse. Muzaffer hadde vært motvillig til å gi sin tillatelse, men han sa heller ikke klart nei. Tosun og følget bestemte seg derfor for å reise, og på reisen ble de utsatt for en svært alvorlig bilulykke. Senere ble han fortalt at Muzaffer hadde hatt en drøm noen dager før avreisen, hvor han hadde sett et begravellesfølge, og Tosun hadde vært den avdøde. I drømmen hadde han gått frem til kisten og bedt de sørgende om å være stille og sagt at de ennå ikke kunne få denne mannen.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> Ozak, *The Unveiling of Love*, 7.

<sup>137</sup> Muzaffer Ozak og Frager Ragip, *Love is the wine*, (Vermont: Threshold Books, 1987), 42.

<sup>138</sup> Ozak og Frager, *Love is the wine*, 42.

<sup>139</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 202.

Muzaffer Ozaks død i 1985 kom brått og uventet, og han hadde derfor ikke rukket å gi instruksjoner om hvem som skulle bli hans etterfølger. I følge Buckley fikk også Sefer Dal tittelen sjeik som følge av en drøm. Dagen etter Muzaffer døde fortalte han de andre dervisjene at han hadde hatt en drøm hvor han ble instruert til å bli den nye sjeiken i ordenen.<sup>140</sup> Sannsynligvis har også karisma en del å gjøre med utnevnelser, men det er interessant å se hvor stor betydning drømmer blir tillagt i tilknytning til maktposisjoner i ordenen. Jeg vil videre se på sufisme i en vestlig kontekst.

## 8. Sufisme i Vesten - en teoretisk modell

Religionshistorikeren Marcia Hermansen har utarbeidet en teoretisk modell for sufi-ordener i Vesten. I denne modellen deler hun bevegelsene inn i perennialistiske, transplanterte og hybride bevegelser.

Perennialistiske sufi-ordener legger liten vekt på islamske prinsipper og mener at det finnes en felles sannhet i alle religioner.<sup>141</sup> Andre betegnelser som brukes om denne retningen, er universalisme og tradisjonisme. Eksempler på denne typen sufi-brorskap er The Sufi Order International, The Society for Sufi Studies og The Tradition. Ofte er det hvite amerikanere og europeere fra middelklassen eller overklassen som utgjør tilhengerne i disse sufi-bevegelsene. Transplanterte ordener er sufi-brorskap som er organisert av innvandrere til Vesten. Denne gruppen er lite utadvendt og har i mindre grad omstilt seg til vestlige omgivelser. De rekrutterer blant innvandrere og har derfor mindre behov for å produsere litteratur i Vesten.<sup>142</sup> Hybride bevegelser omfatter sufi-ordener som har nære bånd til islamske kilder. I USA er disse ordenene vanligvis grunnlagt og ledet av innvandrere som selv har vokst opp i muslimske samfunn. Halveti-Jerrahi kan plasseres i denne kategorien, og tiltrekker seg både innvandrere med muslimsk bakgrunn samt amerikanere og europeere. I følge Hermansen kan tilknytningen til islam være en utfordring i forhold til rekruttering i en vestlig kontekst. Ofte vil derfor hybride ordener tone ned den islamske retorikken i sammenheng med at flere amerikanere og europeere blir innviet. De perennialistiske ordenene som stort sett tiltrekker seg hvite amerikanere og europeere har ikke det samme problemet, da de i tillegg til islamske prinsipper også vektlegger ideer fra andre religioner. Det er ikke påkrevd for medlemmer av sistnevnte sufi-ordener å formelt bli muslimer eller praktisere

---

<sup>140</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi: a Sufi order in modern Turkey*, 225.

<sup>141</sup> Religio perennis.

<sup>142</sup> Marcia Hermansen, "Literary productions of Western Sufi movements", i *Sufism in the West*, redigert av Jamal Malik og John Hinnells, (London: Routledge, 2006), 29.

islamske ritualer. Denne kategorien benytter også lite islamske symboler som muslimske navn og klesdrakter, og ofte kan de som ønsker det, være tilknyttet andre religioner.<sup>143</sup>

## 9. Jerrahis ekspansjon i Vesten

Jerrahi-ordenen er i dag utbredt over store deler av verden. Ordenen har forgreninger i Europa, USA, Sør-Amerika, Sør-Afrika og Australia. Jerrahi har derfor et stort antall vestlige konvertitter. Flere av stedene har sin egen sjeik, utnevnt av sjeiken i Istanbul. Tarikatet ble spredt utenfor Tyrkia på 1970-tallet i forbindelse med at deres daværende sjeik Muzaffer Ozak (1916–1985) var svært aktiv i USA. Han hadde også en liten bokhandel i Istanbul hvor mange av hans vestlige tilhengere hadde kommet i kontakt med ham. Muzaffer var den nittende sjeiken i brorskapets kjede av ledere frem til hans død i 1985. Han skrev flere bøker som ble oversatt til engelsk, og han dro jevnlig til USA og Europa hvor han fremmet sitt budskap og utførte offentlig zikr. Robert Frager, som er sjeik i Jerrahi-ordenen i California, har publisert en bok hvor han gjenforteller Ozaks historier. Her beskriver han Muzaffer som “A fine story-teller, a mature human being, a respected author in his native country, he was well-suited to bring the richness of the Sufi tradition to the West.”<sup>144</sup> Tilhengerne hans i USA startet den første forgreningen av brorskapet, og Muzaffer Ozak utnevnte Tosun Bayrak, en amerikaner med tyrkisk bakgrunn, til overhode for den amerikanske grenen.

På 60-tallet, før Bayrak ble sufi-sjeik, var han en profilert kunstner i New York, hvor han utførte noen oppsiktsvekkende stunts. Det var anerkjennelsen han fikk på den tiden som førte til at han etter hvert sluttet seg til islam. Istedenfor å føle glede, ble han bevisst på selvpoptattheten som fulgte med livet som kritikerrost kunstner. Han bestemte seg derfor for å avslutte sin karriere og begynne en åndelig søken med sin kone.<sup>145</sup>

I 1968 reiste de til Konya i Tyrkia for å delta i en Mevlevi-seremoni, og i løpet av denne turen møtte de Muzaffer. I 1970 ble de akseptert som hans studenter, og noen år senere åpnet de sitt hjem i New York for andre amerikanere som ønsket kunnskap om sufisme og islam. Muzaffer utnevnte etter hvert Bayrak til sjeik for ordenen i USA, og han var dermed den første sjeiken i Jerrahi-ordenen som bodde utenfor Tyrkia. Dette var begynnelsen på Jerrahis ekspansjon i den vestlige delen av verden. Bayrak har oversatt litteraturen til Muzaffer og andre klassiske sufi-tekster, og han har også skrevet flere bøker.

---

<sup>143</sup> Hermansen, “What’s American about American Sufi movements”, 43.

<sup>144</sup> Ozak og Frager, *Love is the wine*, på baksiden av innbindingen på boken.

<sup>145</sup> Blann, *Lifting the Boundaries*, 41.

I 1978 ble Fariha Friedrich oppmerksom på Tosun Bayraks samlinger i Spring Valley i New York, og hun begynte å delta på møtene. På denne tiden planla Muzaffer og hans nærmeste dervisjer en reise til USA, men de var avhengige av å bli finansiert. Farihas foreldre hadde tidligere finansiert andre religiøse formål, og hadde lenge ønsket å finansiere en Mevlevi-turné. Da moren til Fariha, Dominique de Menil, fikk høre om Muzaffers reiseplaner, ønsket hun å være sponsor for Jerrahi-dervisjenes turne i USA, gjennom sin organisasjon Dia Art Foundation.<sup>146</sup>

Muzaffer og følget hans reiste regelmessig til USA i årene som fulgte. I løpet av disse oppholdene besøkte de universiteter og kirker, og de deltok på radioprogrammer. Under deres første besøk i USA ble de invitert til en stor katedral på Manhattan (The Cathedral of St. John the Divine) for å fremføre zikr. Katedralen rommer 10 000 mennesker, og konvertitten Gregory Blann beskriver den første oppvisningen som magisk, der de fremmøtte også fikk delta i zikr-ritualet. Da Muzaffer ble spurt om hvorfor han som muslim lot alle, uansett religiøs tilhørighet, delta i zikr, var svaret “I am a humble Muslim and a spiritual guide. I accept anyone who utters Allah in my ceremony.”<sup>147</sup> Etter hvert ble zikr-oppvisninger i katedralen et fast punkt på agendaen til de tyrkiske Jerrahi-dervisjene mens de oppholdt seg i New York.

Muzaffer deltok også i et radioprogram. Programmet het *In the Spirit* og hadde sendinger fra toppen av Empire State Building. Programlederen var Lex Hixon (1941–1995), en universalist fra California med doktorgrad i komparativ mystikk. Muzaffer og Hixon fikk umiddelbart kontakt, og Hixon fikk etter hvert en fremtredende rolle i ordenen i USA.<sup>148</sup>

Mange av Muzaffers amerikanske tilhengere bodde på Manhattan, og derfor var det også behov for et møtested der. Våren 1980 tok Fariha med seg Muzaffer til en bygning i Soho-området på Manhattan. Bygningen var eid av Dia Art-stiftelsen (drevet av Fariha og familien), og de tilbød seg å omforme bygget til en moske. Muzaffer godkjente planene og innen kort tid var en gruppe håndverkere på vei fra Tyrkia til New York for å starte oppussingen. Resultatet ble en bygning med østlig inspirert interiør og arabisk kalligrafi på veggene. Muzaffer ga moskeen navnet al-Masjid al-Farah (etter Fariha), og begynte å fordele tiden sin i New York mellom Manhattan og Spring Valley. På dette tidspunktet hadde også

---

<sup>146</sup> Blann, *Lifting the Boundaries*, 51.

<sup>147</sup> Ozak, *The Unveiling of Love*, 19.

<sup>148</sup> Blann, *Lifting the Boundaries*, 52.

Ragip Frager samlet en gruppe Jerrahi-dervisjer i California, og de tok seg av Muzaffer på hans reiser til vestkysten.<sup>149</sup>

Lex Hixon ble utnevnt til sjeik for ordenen på Manhattan, som etter hvert fikk navnet Nur Ashki Jerrahi Sufi Order. Nur var det muslimske navnet til Hixon, og Ashki, var som nevnt tidligere, navnet Muzaffer fikk da han ble innviet i ordenen. I og med at Hixon var tilhenger av en universalistisk orientering, økte avstanden mellom de to forgreningene i New York. Forskerne Rocher og Charqaoui intervjuet Hixon på 80-tallet og slo fast at Hixon var kristen blant kristne og muslim blant muslimer. Denne holdningen skapte friksjon blant Jerrahi-tilhengerne og resulterte i at Nur Ashki Jerrahi utviklet seg i en mer liberal retning. Manhattan-tekke bestod hovedsakelig av Hixons tilhengere og blir i dag ledet av Fariha. Hun hevder på ordenens hjemmeside at hun fikk tittelen sjeika av Muzaffer i 1985, og at hun er den første kvinnelige sjeik i ordenen.<sup>150</sup> Nur Ashki Jerrahi kan i dag karakteriseres som en perennialistisk orden. Det er tydelig at denne grenen har beveget seg langt bort fra prinsippene til ordenen i Istanbul.

Muzaffer var positiv til søkende som hadde en universalistisk orientering. Han stilte mindre krav til studentene i Vesten, samtidig som han tonet ned retorikken for å ikke overvelde personer som hadde liten kunnskap om islam. Han kunne foreslå at en nykommer kun ba to ganger om dagen, slik at vedkommende gradvis kunne venne seg til de islamske pliktene. Ofte refererte Muzaffer den universalistiske gruppen av søkende til Lex Hixon, mens han sendte de tradisjonelle muslimene til Tosun Bayrak.<sup>151</sup>

Grenen som ledes av Bayrak utenfor New York, karakteriserer seg selv som en tradisjonell muslimsk sufi-orden og vektlegger sharia. En stor del av de besøkende til denne moskeen er muslimer som ikke er sufier og som bor i New York-området. De deltar ofte på fredagsbønnen, men ikke nødvendigvis i zikr. Denne ordenen har også engasjert seg i hjelpearbeid i krigsherjede områder som Kosovo, Irak og Palestina. Samtidig har de et tilbud om mat til fattige i området, i likhet med tekke i Istanbul. På websiden til Jerrahi kan man lese mer om de ulike prosjektene til ordenen

Like før Muzaffers første reiste til USA hadde han ledet en turné i Europa, hvor de besøkte Paris, operahuset i Berlin og Rennes i Frankrike. Til tross for dette, var det i USA at ordenen først fikk fotfeste. I Europa har ordenen veletablerte tekker i Milano i Italia og Granada i Spania. Tilhengere har også samlinger i de fleste europeiske land, men dette er mer

---

<sup>149</sup> Blann, *Lifting the Boundaries*, 127.

<sup>150</sup> Hermansen, "What's American about American Sufi movements", 56.

<sup>151</sup> Blann, *Lifting the Boundaries*, 147.

løselig organisert. På ordenenes hjemmeside er det en oversikt over de største tekkene, og flere av disse har også egne hjemmesider. Jerrahis hovedhjemmeside administreres av den amerikanske grenen i Spring Valley, men anerkjennes av sjeiken i Istanbul. De henviste ofte til denne hjemmesiden da jeg spurte om informasjon om ordenen. Nur Ashki Jerrahi har sin egen hjemmeside, hvor det hver uke legges ut opptak av zikr. De driver også en bokhandel, Sufi-books Pir Press, hvor man kan kjøpe diverse sufi-bøker. Jeg vil videre se på motiver bak ordenens misjonering.

## 10. Hva er motivet bak ordenens misjonering?

Misjonerende bevegelser har et sterkt ønske om å spre sannheten. Samtidig er politiske, kulturelle og sosiale aspekter også viktige faktorer for å forstå motivet bak dette fenomenet.<sup>152</sup>

Ut fra sosiologisk organisasjonstypologi, vil den riktigste klassifiseringen av Jerrahi-ordenen være å kalle den en sekt. I dagligspråket er sekt et negativt ladet begrep, men i en sosiologisk sammenheng brukes betegnelsen verdinøytralt. Ordenen preges av eksklusivt medlemskap og har aktive medlemmer med sterk lojalitet. De har også til en viss grad en eksklusiv selvforståelse, ved at de mener å besitte en unik innsikt og at sufi-læren er den eneste veien til det guddommelige. Bare et fåtall kan oppnå denne innsikten. Samtidig anerkjennes også andre sufi-brorskaps praksis og lære. Sekten karakteriseres også av å ha et spent forhold til storsamfunnet. Jeg vil videre undersøke om ordenens forhold til andre samfunnsinstitusjoner, spesielt politiske myndigheter, medier og andre religiøse grupper, kan ha bidratt til ordenens vektlegging av rekruttering.

Jerrahi-ordenen møter kritiske røster fra to hold. På den ene siden blir de kritisert av salafistene som anser sufi-ordeners praksis for å være avvik (bid'a) fra det autentiske budskapet i Koranen. På den andre siden er sufi-brorskap fortsatt ulovlig i Tyrkia, og mange sekularister ser på brorskapene som en trussel mot Tyrkias sekulære verdier. Kritikken som ordenen blir utsatt for kan være medvirkende til at den har lagt stor vekt på å rekruttere. En orden med mange tilhengere vil stå sterkere i møte med kritikk. Særlig kan ordenens rekruttering blant ressurssterke personer som intellektuelle, vestlige og kunstnere, bidra til å legitimere ordenen overfor staten. Samtidig er det økonomiske aspektet relevant i forhold til rekruttering. Ordenen er avhengig av økonomisk støtte fra tilhengere, og bemedlede personer vil derfor bli ansett som nyttige for ordenen.

---

<sup>152</sup> Stackhouse, "Missions", 565.

## Jerrahi og staten

Jerrahi-tekke er i dag offisielt godkjent av staten under dekke av å være en ”stiftelse for forkloristisk tradisjon og forskning”. Dette er en påminnelse på at spenningen mellom myndighetene og sufi-brorskapene fortsatt eksisterer, til tross for at lovparagrafen fra 1925 sjelden blir håndhevet. Som Raudvere påpeker, er det umulig å fastslå i hvilken grad myndighetene overvåker sufi-brorskapene i Istanbul i dag.<sup>153</sup> I følge flere av tilhengerne i Jerrahi-ordenen har det forekommet at ”statlige spioner” har vært innom for å bekrefte at det ikke foregår politisk aktivitet i tekke. Det er også helt klart at staten fortsatt oppfattes som en reell trussel mot brorskapets virke.

Jerrahi-ordenen har vært svært forsiktig med å uttale seg direkte om forbudet, men de er bevisste på å fremstille ordenen som politisk nøytral slik at de unngår å komme i myndighetenes søkelys. Under mitt møte med Tugrul i Istanbul ga han følgende kommentar: “staten kan aldri stoppe zikr fordi hele verden er en *dergah* og alle skapninger utfører zikr.”<sup>154</sup> Uttalelsen viser motstand mot lovgivningen og later til å være ordenens standardsvar ved spørsmål om sufismens juridiske status i Tyrkia.<sup>155</sup> Videre er det interessant at Muzaffer også antyder en forståelse for lovgivningen: “We look upon it as slightly excessive grooming ... some of the sheikhs and dervishes, perhaps due to traditionalism, were attached to the empire which had decayed and crumbled ... The Turkish government passed certain laws and took certain measures – but there was never an outright ban on religion.”<sup>156</sup> Muzaffers utsagn kan tyde på at Jerrahi-ordenen har vært ambivalente i forhold til forbudet. På den ene siden har ordenen vært enige i at noe måtte gjøres for å slå ned på korrupte sjeiker, men på den andre siden ble alle brorskapene rammet av lovgivningen da den trådte i kraft.

Den anerkjente sufi-forskeren Annemarie Schimmel hevder at korrupte og umoralske sjeiker hadde blitt et stort problem på begynnelsen av 1900-tallet, og at det var stor enighet, også blant sufi-sjeiker, om at en opprydding var nødvendig. Schimmel viser derfor forståelse for at forbudet mot sufi-brorskapene i Tyrkia ble vedtatt: “The mystical fraternities that grew out of a need for spiritualizing Islam became, in the course of time, the very cause contributing to the stagnation of the Islamic religion ... Only after studying this phenomenon carefully can one understand why Atatürk abolished the dervish orders in Turkey.”<sup>157</sup> Etter

---

<sup>153</sup> Raudvere, *The Book and the Roses*, 121.

<sup>154</sup> Møte med Tugrul i Istanbul høsten 2006.

<sup>155</sup> Blann, *Lifting the Boundaries*, 101.

<sup>156</sup> Blann, *Lifting the Boundaries*, 101.

<sup>157</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 238.

hennes mening var sufi-brorskapene en av årsakene til at utviklingen innen islam hadde stagnert i Tyrkia.

Jerrahis ønske om å rekruttere blant ressurssterke personer kan sees i sammenheng med et ønske om å legitimere ordenens praksis overfor staten.<sup>158</sup> Religionshistoriker Tord Olsson, som selv har gjort feltarbeidet i ordenen, skriver i en av sine artikler at det ble forventet at han som professor i religionshistorie skulle gi et sant bilde av islam og være en stemme for ordenen.<sup>159</sup> Sannsynligvis er dette grunnen til at ordenen alltid har tatt i mot forskere med åpne armer. På den måten kan studier av ordenen brukes til å legitimere praksisen, samt at ressurssterke personer i seg selv vil bidra positivt.

I dag er det fortsatt mange tyrkere som mener at forbudet må opprettholdes, og da særlig tilhengere av sekularismeprinsippet. Spenningsfeltet mellom sekularister og religiøse kommer tydelig frem i tyrkiske medier, som i stor grad kontrolleres av sekularist-eliten.<sup>160</sup> I avisen Turkish Daily News ble brorskapenes aktiviteter og innflytelse belyst i en tredelt artikkelserie høsten 2006. Store avisoverskrifter uttrykte bekymring over brorskapenes virke og agenda.<sup>161</sup> Årsaken til at brorskapene igjen kom i medienes søkelys på denne tiden var drapet på en sjeik i Ismailağa-brorskapet, som er et av de mer radikale brorskapene i Istanbul.<sup>162</sup> Drapet var motivert av en intern krangel blant medlemmene, og på grunn av omstendighetene fikk hendelsen mye oppmerksomhet i media. Tragiske hendelser som dette drapet blir trukket fram som eksempel på at brorskapene er ute av kontroll. De blir mistenkt for å samarbeide med terrorister,<sup>163</sup> og sjeikene blir fremstilt som hyklere som lever luksusliv på bekostning av sine tilhengere.<sup>164</sup> Disse holdningene gjør at de fleste brorskapene i Tyrkia holder en lav profil. Ut fra måten brorskapene ble omtalt på i media, er det klart at de blir oppfattet som en trussel mot de sekulære verdiene i Tyrkia. Høytstående politikere blir beskyldt for å ha tilknytning til ordener, og de blir mistenkt for å bruke sin posisjon til å snikinnføre ordeners ideologier i statlige institusjoner; “In parliament there is a coalition of religious orders. Books written by famous religious orders and community leaders have made their way into our schools upon the recommendation of the Education Ministry. Their anti-

---

<sup>158</sup> Dette har blitt påpekt av medlemmer i Jerrahi-ordenen.

<sup>159</sup> Olsson, “Dervischerna i Karagümrük”, 31.

<sup>160</sup> Raudvere, *The Book and the Roses*, 55.

<sup>161</sup> Turkish Daily News, 24. september 2006, 1-2.

<sup>162</sup> Med radikal i denne sammenheng menes aksept av vold som metode.

<sup>163</sup> Turkish Daily News, 11. september 2006.

<sup>164</sup> Turkish Daily news, 15. oktober 2006, 4.



republican ideas, which have previously been banned have re-entered our schools this way.”<sup>165</sup> Utsagn som dette illustrerer spenningene som eksisterer.

### **Salafi-bevegelsen i Fatih – en konkurrent?**

Jerrahi-tekke ligger i bydelen Fatih, som anses for å være et av de mest religiøst konservative områdene i Istanbul. Dette området rommer mange religiøse grupperinger som har ulike ideer om hva som er “riktig” islam. Salafi-bevegelsen har et godt fotfeste i dette området, og er den retningen innen islam som regnes for å være mest fiendtlig innstilt overfor sufi-ordener.

Bevegelsen maner til kamp mot “innovasjoner” i islam, det vil si mot alt som ikke er nevnt i Koranen eller i overleveringen om de tre første generasjonene.<sup>166</sup> Denne retningen er sterkt kritiske til sufi-ordeners praksis, og da særlig zikr-ritualet og helgenkulten. Zikr blir ansett som gammel folketro, og praksisen med musikk og dans blir kritisert. Helgenkult blir betraktet som avgudsdyrkelse da salafier er klare på at en muslim aldri kan påkalle andre en Gud i bønn. Jerrahi-dervisjene er bevisst på salafienes misnøye med ordenens praksis, og er derfor varsomme med sin fremtreden. Blant annet er de påpasselige med å understreke at grunnleggeren Pir Nureddin Jerrahi kun er et forbilde for tilhengerne, og ikke en helgen.

Religionssosiologen Garbi Schmidt påpeker at det som skiller salafi og sufi ikke dreier seg om islams grunnleggende trosforestillinger, som Guds enhet og Profetens budskap, eller de obligatoriske søylene som bønnen, pilegrimsreisen, fasten og almissene. Hun mener det handler om begjær etter autoritet og makt. Ønske om makt gir utslag i diskusjoner som ofte handler om politikk og hvilke trosforestillinger som ikke er islamske. Problemet handler derfor om hvem som skal ha monopol på å definere den religiøse diskursen, og ut i fra hvilket utgangspunkt.<sup>167</sup> Den som “vinner”, får tilhengere. Dette handler derfor også om rekruttering. Jerrahi har ikke hatt en offentlig polarisert debatt med salafiene, tilsvarende den Naqsibendi-Haqqani-ordenen har hatt. De er kjent for å gå hardt ut mot salafiene, som de anser som sine argeste motstandere. Simen Stjernholm har skrevet masteroppgave om ordenen i London, og han bygger opp under teorien til Smith. Han anser islam for å være et felt hvor ulike aktører kjemper om å vinne omfang, basert på argumenter, handlinger, avstamning eller tolkning; “the contestants fight a battle for the area of islam, (which, if won, leads to sympathy legitimacy, attention, media spotlights, increased membership numbers, i.e. in the end power)

---

<sup>165</sup> Turkish Daily news, 15. oktober, 2006, 4.

<sup>166</sup> Kværne og Vogt, *Religionsleksikon*, 321.

<sup>167</sup> Garbi Schmidt, “Sufikarisma via internet”, i *Levande Sufisme*, redigert av David Westerlund, (Falun: Nya Doxa, 2001), 235-36.

and they do it through their everyday practices authorised by the sheikh and carried out in their local environment.”<sup>168</sup> Jerrahi-ordenen er også del av denne “konkurransen”.

Spenningen mellom tarikatene og salafi-bevegelsene er svært tydelig. Mange sufi-ordener i Istanbul arrangerer hemmelige zikr i private hjem for å unngå kritikk, og dermed er Jerrahi-ordenen i større grad sårbar da tekke er åpent for alle. Raudvere hevder at salafi-bevegelsen i Fatih-området ikke bare advarer sine medlemmer mot å delta på zikr, men faktisk forsøker å hindre dem.<sup>169</sup> Mitt inntrykk er at ordenen ligger lavt i frykt for kritikk, men Muzaffer kommenterer motstanden sufi-ordener møter i boken *Unveiling of Love*; “In battles with the enemies of God, the open expression of His remembrance is required by the illustrious commando of the Messenger. In the face of so much that is explicit and obvious, who would dare to come out and say that outspoken dhikr is not permissible? Who could find it in him to make so bold a statement?”<sup>170</sup> Frykten for at salafiene overvåker aktivitetene i tekke er merkbart gjennom skepsisen til de abaya-kledde kvinnene. De skiller seg ut fra de andre kvinnene som vanligvis kun bruker hijab, og blir derfor mistenkt for å være spioner utsendt fra salafiene.

## Finansiering

Sufi-brorskap har alltid vært økonomisk avhengig av bidrag fra tilhengere og sympatisører,<sup>171</sup> og finansiering er derfor et viktig aspekt i forbindelse med rekruttering til sufi-ordener. Jerrahi-ordenen er også avhengig av økonomisk støtte, og da er det naturlig nok en fordel å ha velstående tilhengere. Et tilbakeblikk på ordenens etablering utenfor Tyrkia viser at den finansielle støtten fra USA var essensiell. Da Fariha Freidrich og hennes familie fattet interesse for ordenen, ble det mulig for Muzaffer og hans følge å reise til USA og opptre, noe som førte til at enda flere fikk øynene opp for den karismatiske sjeiken. Farihas finansiering og drift av Jerrahi-tekke på Manhattan, samt huset som innlosjerer sjeiken og hans reisefølge når de besøker USA har trolig kostet store summer. Samtidig har Jerrahis etablering i USA ført til at flere personer med god økonomi har tilknyttet seg ordenen. Utnevnelsen av Fariha til sjeika kan muligens ha en tilknytning til hennes posisjon som hovedsponsor for ordenen.

---

<sup>168</sup> Simen Stjerholm, *The Struggle for Purity: Naqshbandi Sufism in Eastern London: Studies on inter-religious relations*, Master's thesis, Islamology, (Uppsala: Swedish Science Press, 2006), 53.

<sup>169</sup> Raudvere, *The Book and the Roses*, 222.

<sup>170</sup> Ozak, *The Unveiling of Love*, 81.

<sup>171</sup> Kværne og Vogt, *Religionsleksikon*, 346.

På websiden til Nur Ashki Jerrahi Sufi Order er det også tilrettelagt for å donere penger.<sup>172</sup> Medlemmene oppfordres til å gi månedlige donasjoner på mellom ti og hundre dollar, og andre blir oppfordret til å gi det man måtte ønske. Det blir ikke opplyst om hvilket formål donasjonene skal gå til, men det blir opplyst at den eventuelt kan trekkes fra på skatten. På websiden til Halveti-Jerrahi Order of Dervishes opplyses det at donasjonene skal gå til hjelpearbeid.<sup>173</sup> Denne grenen har vært aktive i hjelpearbeid i mange deler av verden og anses som pålitelig. Når det er sagt, er dette et vanskelig tema å få informasjon om. Fra hvilket hold de økonomiske midlene kommer, blir ikke offentliggjort i Istanbul.

## 11. Hvilke rekrutteringsstrategier har ordenen anvendt?

I vestlige sekulære samfunn blir den enkelte oppmuntret til å velge livssyn ut fra individuelle ønsker, og Vesten er derfor et yndet sted for religiøse grupper som ønsker å spre budskapet sitt og rekruttere tilhengere. Religionspluralismen og friheten til å utforske andre religioner enn den man er født inn i fremmer en mulighet for religiøs mobilitet.<sup>174</sup> I tilknytning til Jerrahis økende oppslutning i Vesten, er det nyttig å se nærmere på hvilke strategier ordenen har brukt for å rekruttere. Hvilke ressurser har de hatt tilgjengelig, og hvordan har disse blitt tatt i bruk? For å lykkes med rekruttering må religiøse bevegelser skape arenaer der de kan komme i kontakt med potensielle rekrutter. Kontakten kan oppstå gjennom flere ulike rekrutteringskanaler. Psykologiprofessor Lewis R. Rambo belyser ulike misjonsstrategier i boken *Understanding Religious Conversion*.<sup>175</sup> Han trekker frem to strategier – diffus strategi og konsentrert strategi. Den førstnevnte karakteriserer grupper som forsøker å nå ut til et stort antall mennesker på samme tid ved å bruke offentlig kommunikasjon som internett, bøker og media. Konsentrert misjonsstrategi betegner en mer personlig framgangsmåte hvor enkeltmennesker blir forsøkt rekruttert gjennom personlig kontakt med forkynneren. Jeg vil nå se nærmere på Jerrahis misjonsstrategier i tilknytning til vestlige tilhengere.

### Markedsføring i Vesten

Jerrahis offentlige konserter i Europa og USA på slutten av 70-tallet førte til at ordenens musikk og budskap nådde ut til et nytt publikum. Fremføringene førte til stor oppslutning om

---

<sup>172</sup> The Nur Ashki Jerrahi Sufi Order, <http://www.nurashkijerrahi.org/main.htm>, (oppsøkt 03.02.2007 og 12.08.2008).

<sup>173</sup> Halveti-Jerrahi Order of Dervishes, (internettkilde).

<sup>174</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 28.

<sup>175</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 80.

ordenen og fungerte derfor som rekrutteringsarenaer. Muzaffer fikk et image som en liberal sjeik i forbindelse med fremføringer av zikr på en rekke uortodokse steder, som i St. John katedralen på Manhattan og ”live” over radio i New York. Zikr over radio viste seg å innebære svært god markedsføring, siden programmet hadde millioner av lyttere; “Those who were outside New York, but heard about the program and our visit, would subsequently come to see us in New York.”<sup>176</sup> Muzaffers beslutning om å gjøre ordenen offentlig la dermed grunnlaget for den videre ekspansjonen, og fotfestet i USA var en forutsetning for at ordenen ble synliggjort i hele Vesten. De nye tilhengerne var drivkraften bak publiseringen av ordenens litteratur og opprettet Pir Publishing for å få utgitt bøkene til Muzaffer, som ble oversatt til engelsk. Hans forelesninger ble også tatt opp på bånd, oversatt og utgitt i bokform. Boken *The Unveiling of Love* er svært relevant i tilknytning til rekruttering. Den ble utgitt i 1981 og ble skrevet med tanke på de vestlige tilhengerne som ble rekruttert til ordenen på denne tiden; “Expressely written for a Western audience, *The Unveiling of Love* presents valuable guidance for those with long experience in Islam and for those who are encountering Sufism and the meaning of spiritual love for the first time.”<sup>177</sup> I forordet står det at formålet med boken er å invitere leseren til refleksjon, samtidig som sufi-veien blir utpekt som den sikreste og korteste vei til fullkommenhet. Vesten blir beskrevet som tørstende etter åndelighet, og det blir antydnet at kirken har vært utilstrekkelig i å tilfredsstille sitt folk. Det ligger selvfølgelig under at Jerrahi kan tilby det de søkende trenger.<sup>178</sup> Gjennom å gjøre ordenen synlig, skapte Muzaffer rekrutteringsareaer. Denne formen for misjonering ble godt mottatt i USA og Europa, og noe av årsaken er nok at misjonsformen ikke oppleves som aggressiv og dermed ble ordenen mer attraktiv.

## **Internett – det nye mediet for forkynnelse**

I tråd med at internett har blitt det nye store mediet for kommunikasjon, har mange sufi-ordener gjort sitt budskap tilgjengelig på egne nettsider. Religionshistorikeren Margaret J. Rausch diskuterer dette aspektet i artikkelen “Two Halveti-Jerrahi paths and their mission in the USA”. Hun hevder at Jerrahi-ordenens tilstedeværelse på internett trolig kan resultere i en økning i tilhengerskaren; “Use of internet can affect the dimensions of the orders’ communities and educational potential. Their websites have become important sources of information about the orders and their mission, as well as Islam and Sufism in general, to

---

<sup>176</sup> Blann, *Lifting the Boundaries*, 58.

<sup>177</sup> Ozak, *The Unveiling of Love*, baksiden av innbindingen på boken.

<sup>178</sup> Ozak, *The Unveiling of Love*, 18.

potential newcomers and scholars alike.”<sup>179</sup> I artikkelen tar hun for seg to av ordenens nettsider, som begge er opprettet av amerikanske forgreninger – Nur Ashki Jerrahi Sufi Order (NAJSO) og Halveti-Jerrahi Order of Dervishes (HJOD). Sistnevnte er Jerrahi-ordenens offisielle nettside som de forholder seg til i Istanbul. Formålet med begge nettsidene er å formidle kunnskap om Jerrahi-ordenen samt om islam og sufisme, og begge har en tydelig forkynnende profil. På NAJSOs nettside står det: “We joyfully welcome seekers and students of all religious and non-religious paths into our gatherings”.<sup>180</sup> HJODs nettside åpner med et dikt av Rumi: “Come, come, whoever you are. Unbeliever, fire worshiper, come. Our way is not one of desperation. Even if you break your vows a hundred times, Come. Come again.”<sup>181</sup> Nettsidene er også lagt opp til å nå utenfor den engelskspråklige delen av verden, særlig den spanskaltalende.

Rausch konkluderer med at NAJSOs nettside er best rustet til å tiltrekke nye tilhengere. Dette begrunner hun med at nettsiden er lagt opp for å formidle informasjon om sufisme og islam til personer som ikke kjenner til dette fra før. De har vektlagt å gjøre budskapet lettlest og forståelig og bruker mye bilder. HJODs nettside er derimot preget av mye tekst og fremstår i større grad som formell og reservert. Det kommer også frem at de stiller strengere krav i forhold til innvielse, og de krever at alle som skal delta i zikr, må være muslimer. På nettsiden til NAJSO derimot, står det at alle som ønsker det, kan besøke ordenen og delta i zikr, og det stilles ingen krav om innvielse. Man kan selv velge å bli tilknyttet ordenen etter hvert. Førstnevnte har derfor ikke like stort potensial til å nå potensielle rekrutter som ikke har kunnskap om islam. Til tross for at NAJSO praksis har beveget seg i en egen retning, bidrar nettsiden til å spre informasjon om ordenen i Istanbul. Personlig kontakt er nok den mest effektive måten å rekruttere nye medlemmer på, men markedsføring på nettet gjør at man når ut til flere.

## **Karismatisk sjeik**

Muzaffer Ozak hadde stor suksess med å tiltrekke seg nye tilhengere både i Tyrkia og i Vesten. Hans personlig rolle kan ikke undervurderes i forbindelse med dette. De påfølgende sjeikene i ordenen har i likhet med Muzaffer vært svært karismatiske, og denne egenskapen er essensiell for å bli utpekt til sjeik i Jerrahi-ordenen. I følge Max Webers teori om karismatisk

---

<sup>179</sup> Rausch, Margaret J., “Encountering Sufism on the Web: Two Halveti-Jerrahi paths and their missions in the USA”, i *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, redigert av Catharina Raudvere og Leif Stenberg, (London – New York: I.B Tauris & Co Ltd., 2009), 159.

<sup>180</sup> The Nur Ashki Jerrahi Sufi Order, (internettkilde).

<sup>181</sup> Halveti-Jerrahi Order of Dervishes, (internettkilde).

lederskap refererer karisma til; “a certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with ... specifically exceptional powers or qualities..which are not accesible to the ordinary person.”<sup>182</sup> Sentrale kvaliteter ved en karismatisk leder er selvtillit, gode overtalelsesevner, verbale ferdigheter, intelligens og makt.<sup>183</sup> Kontakt med vedkommende oppfattes som spennende og mobiliserer en hengivenhet hos tilhengeren. Samtidig oppleves denne personen som et bindeledd til det transendente.<sup>184</sup> Rambo viser til fire punkter som belyser den karismatiske lederens posisjon for tilhengerne. For det første vil vedkommende fungerer som en rollemodell. Han illustrerer riktig atferd i forhold til hva som må til for å oppleve åndelig utvikling. Det underliggende premisset er at lederens åndelige status er et resultat av riktig atferd. Punkt to er rollen som lærer, hvor gruppens ideologi blir fremlagt som meningsfull for medlemmet. Dette innebærer å forklare meningen med livet, tolke årsaken til ondskaper i verden, og generelle retningslinjer for livet. Punkt tre er lederens evne til å gi tilhengerne oppmerksomhet. Dette kan være i form av samtaler, eller små tegn som berøring og blikk. Punkt fire viser til hvordan lederen oppfattes som årsaken til eventuelle positive endringer i den omvendtes liv. I følge Rambo vil troen på lederens overnaturlige evner øke i de tilfellene hvor den omvendte og lederen ikke har mye kontakt, da det er mindre rom for å få avkrefte evnene. Samtidig vil tilhengerens følelse av nærhet til maktkilden forsterke karismaen til lederen.<sup>185</sup>

Personlige relasjoner er sentralt i omvendelsesprosessen, og sjeikens rolle er derfor viktig. Da det blir krevd fullstendig underkastelse fra dervisjen etter innvielsen, er Jerrahi-ordenen avhengig av at tilhengerne skal ha stor tiltro til sjeiken. De vestlige kvinnene som var innviet hadde et svært emosjonelt forhold til sjeiken. Dette kom tydelig fram i måten de omtalte ham på, og den rollen han hadde fått i deres liv. Det var også flere av de tyrkiske kvinnene som hadde sterke bånd til ham. Særlig gjaldt dette de nykonverterte tyrkiske kvinnene. Jerrahi-sjeik i San Francisco, Ragip Frager, beskriver sitt første møte med Muzaffer i forordet til boken *Love is the Wine*; “In his presence I felt a great power and wisdom on the one hand, and deep love and compassion on the other. The power that radiated from him would have been almost unbearable if it wasn’t for the equally strong love that he radiated as well.”<sup>186</sup> Rabia fra Sveits gir uttrykk for kjærligheten hun føler for Muzaffers etterfølger Sefer

---

<sup>182</sup> Max Weber og Talcott Parsons, *The theory of social and economic organization / Max Weber; translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons; edited with an introduction by Talcott Parsons*, (New York : The free press, 1947), 358-359.

<sup>183</sup> Rambo, “Charisma and Conversion, 101.

<sup>184</sup> Rambo, “Charisma and Conversion, 102.

<sup>185</sup> Rambo, “Charisma and Conversion, 102-103.

<sup>186</sup> Ozak og Frager, *Love is the wine* ,ix.

Dal; “Know that the love for a spiritual teacher stretches to infinity, and each moment he becomes dearer to you. Although one’s master is a human being, one does not feel human love for him.”<sup>187</sup> Slike beskrivelser av sjeiken er svært vanlig blant tilhengerne. Flere hendelser under mitt feltarbeid illustrerte dette. Ved et tilfelle under zikr satt jeg ved siden av en kvinne som holdt en av bøkene skrevet av Tugrul. Boken hadde et bilde av ham på forsiden, og gjennom hele ritualet satt hun og kysset boken mens hun gråt. En annen kvinne som hadde vært innviet i fem år fortalte meg at hun aldri forlater tekke før sjeiken, for å vise sin respekt. Hun venter derfor alltid i forgården med hendene foldet og hodet bøyd ned til sjeiken har forlatt bygningen. Dette demonstrerer sjeiken status blant tilhengerne.

I tilknytning til Webers teori, føyer sosiologene Roy Wallis og Steve Bruce til følgende: “Charismatic authority can only be accorded to leaders who are not only seen to possess charismatic endowments, but whose legitimacy to command, rebuke, praise or prescribe for others.”<sup>188</sup> Det er tydelig at Tugruls posisjon gir han makt til å ta avgjørelser som i stor grad kan påvirke tilhengers liv. Et eksempel illustrerer dette: Det var blitt helt naturlig for en av de vestlige kvinnene å spørre sjeiken om tillatelse før hun skulle ut å reise, også for å besøke familien sin. Jeg hørte aldri om tilfeller hvor sjeiken faktisk ikke ga reisetillatelse, men jeg forstod at det var svært viktig for henne å spørre først. Dette var et tema Tugrul tok opp etter zikr, og han presiserte da at det var feil å først bestille en reise for så å spørre om tillatelse.

Personlige egenskaper ved sjeiken er en viktig faktor, og det kan se ut som humor er en egenskap som blir vektlagt ved utnevning av sjeik i Jerrahi-ordenen. Muzaffer var kjent for sin humoristiske sans og det er tydelig at også Tugrul har denne egenskapen. Under sohbet var det vanlig at han fortalte historier som fikk dervisjene til å le. Dette bidrar til hans karismatiske utstråling og kan derfor også ha stor effekt i forhold til rekruttering. Mustafa Draper, som selv har studert naksibendi-haqqani-ordenen, mener humor i stor grad er kilden til karisma, og at det ofte blir brukt for å redusere spenning blant dervisjene.<sup>189</sup> Dette er viktig da forholdet mellom sjeiken og dervisjene er svært tett. Dette vil jeg nå se på.

---

<sup>187</sup> Rabia Christine Brodbeck, *From the stage to the prayer mat: The story of how a world-famous dancer fell in love with the Divine*, (Somerset: Tughra Books, 2008), 99.

<sup>188</sup> Roy Wallis og Steve Bruce, *Sociological Theory, Religion and Collective Action*, (Belfast: The queen’s university, 1986), 107.

<sup>189</sup> Draper, Ian. K. B, “A Case Study of a Sufi Order in Britain”, M.A. Thesis, (Departement of Theology, University of Birmingham, 1985), 26.

## Sufi-sjeiken som terapeut

Når man ser på rollen sjeiken har overfor tilhengerne, ser man at han fungerer som en terapeut i forhold til personlige problemer. Parallellen mellom sufi-sjeiken og den vestlige psykoterapeuten har også lenge vært påpekt av forskere. En kvinne som hadde mistet begge foreldrene i løpet av de siste årene fortalte at det hadde vært viktig for henne å ha sjeikens støtte etter dette. Foruten rollen som terapeut, blir han tillagt overnaturlige evner, og kvinnene oppfatter dermed båndet de har til ham som beskyttende. En av mine informanter mente at denne beskyttelsen er spesielt viktig for kvinner, siden de er svakere enn menn. Det er forventet at man skal blottlegge sine tanker og følelser under møtene, blant annet ved å fortelle om sine drømmer. Samtalene oppleves derfor som svært personlig. Effekten av denne praksisen er at hver enkelt dervisj føler seg sett og hørt av sjeiken. Sjeiken når hvert menneske på et personlig plan gjennom å lytte til personlige følelser og tanker, og det knyttes derfor sterke bånd gjennom denne typen veiledning. Kvinnene jeg møtte var alltid spente og litt nervøse før møtene med sjeiken. De var også opptatt av å ikke være for pågående i forhold til å møte ham, for å vise respekt for hans dyrebare tid. I Ali Köses studie av britiske konvertitter i Naksibendi-Haqqani-ordenen anses også sjeik Nazim for å ha en stor rolle som terapeut for tilhengerne. I tillegg til å hjelpe dem med ”normale problemer”, hevder Köse at Nazim også var til stor hjelp for de av medlemmene med alvorlige psykiske lidelser, og han holdt alltid disse under oppsyn.<sup>190</sup> Medlemskap i en religiøs gruppe kan dermed gi konvertitter bedre psykisk helse, og sjeiken kan spille en viktig rolle som en felles terapeut for tilhengerne.

Fellesskapet i en orden har også i seg selv en terapeutisk virkning på mennesker, siden det ofte finnes en sterk solidaritet mellom medlemmene. Gjennom relasjoner med mennesker som gir kjærlighet og oppmerksomhet, vil konvertitten få økt selvtillit.<sup>191</sup> I samtaler med mine informanter, opplevde jeg imidlertid at gruppen i tekke var mindre viktig. Flere av kvinnene gjorde det helt klart at de ikke hadde mye til felles med de andre kvinnelige dervisjene. En vanlig formulering var “we are all sick and have the same doctor, but that does not mean we have to get along.” Jeg vil tro samholdet var mer viktig for de tradisjonelle tyrkiske kvinnene som hadde store deler av det sosiale nettverket sitt i ordenen.

---

<sup>190</sup> Köse, *Conversion to Islam*, 171.

<sup>191</sup> Köse, *Conversion to Islam*, 168.



## Drømmetolkning og New Age

Som nevnt skapes det nære forholdet mellom sjeik og dervisj gjennom møter hvor sjeiken tolker drømmene til dervisjen. Mange sufi-konvertitter var involvert i New Age-bevegelser før de ble muslimer, og har derfor ofte hatt interesse for drømmetolkning og selvutvikling i forkant av konversjonen. Jerrahis metode, med drømmetolkning som et viktig prinsipp, kan derfor virke appellerende på potensielle tilhengere i Vesten. Drømmetolkning har også vært sentralt i moderne psykologiske teorier. Freud og Jung anså drømmer som en metode å nå dypere nivåer i psyken, og i følge Marcia Hermansen har mange amerikanske sufi-bevegelser nytolket sufi-teologien i lys av vestlige psykologiske teorier; “In the case of Western hybridized “Sufi psychologies” the reinterpretation or translation, if you will, of Sufi teachings into contemporary psychological discourses may reflect what Dale Eickelman and Jon Anderson (1999) term a “reintellectualization” of Islamic discourse.”<sup>192</sup> Her defineres *reintellectualization* som å presentere islamsk teologi på en ny og tilgjengelig måte, til tross for at dette bidrar til å omforme læren og praksisen. Jerrahi-sjeik i California, Ragip Frager, har skrevet boken *Heart, Self and Soul. The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*. Han er psykolog og leder for Instituttet for Transpersonlig Psykologi i California.<sup>193</sup> Han sammenligner sufi- konsepter og vestlige konsepter om mennesket, og har konkludert med at tradisjonell vestlig psykologi ikke er holistisk, da denne terapiformen kun fokuserer på et eller to aspekter av sjelen. Formålet hans er å utvikle psykoterapeutiske teknikker basert på islamske prinsipper. Hermansen beskriver dette fenomenet som psykologisering av religion. Denne trenden blant transnasjonale sufi-ordener har sannsynligvis bidratt til at sufismens teori og praksis har nådd ut til nye grupper som ellers ikke hadde hatt interesse for islam, og kan i så måte bidra til rekruttering.

## Konvertere vestlige – en strategi for å øke rekrutteringen?

I artikkelen “Gender, Conversion, and Islam. A Comparison of Online and Offline Conversion Narratives” hevder Karin Van Nieuwkerk at vestlige konvertitter betraktes som mer effektive når det gjelder å forkynne i Vesten enn muslimskfødte.<sup>194</sup> Jeg mener at motivet bak misjoneringen blant vestlige kan sees i sammenheng med dette argumentet.

---

<sup>192</sup> Hermansen, Marcia, ”Dimensions of Islamic Religious Healing in America”, i *Religion and Healing in America*, redigert av Linda L. Barnes og Susan S. Sered, (Oxford: University Press, 2004), 420.

<sup>193</sup> Transpersonlig psykologi ønsker å forene psykologiske teorier med ulike former for mystisisme.

<sup>194</sup> Karin Van Nieuwkerk, “Gender, Conversion and Islam: A comparison of Online and Offline Conversion Narratives”, i *Women Embracing Islam*, redigert av Karin Van Nieuwkerk, (Austin: University of Texas Press, 2006), 113.

I boken *Islamic Da'wah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to islam* diskuterer Larry Poston muslimsk misjonering i Vesten. I et kapittel belyser han islamisten Khurram Jah Murads (f.1932) teorier i tilknytning til begrepet da'wah. Hovedargumentet hans for organisert da'wah-aktivitet ligger i at man må ta hensyn til etniske grupper, språk og geografisk bakgrunn. I følge Poston har Murad konkludert med at misjoneringsstrategiene som brukes i muslimske land er uegnede i Vesten, og at man må benytte misjoneringsstrategier tilpasset område og kultur. Khurram mener fordelene ved denne formen for organisert da'wah er store; "The communication within and outside will be effective; there will be greater identification on the part of general people; the leadership and the followers will be homogeneous and able to identify with each other; there will be no language barrier to participation and involvement in activities and decision-making and the response to "home" situations will not cause any strains."<sup>195</sup> Khurram fremmer også flere teorier knyttet til hvordan muslimer praktisk må gå frem for å omvende vestlige til islam. Det er viktig å gjøre potensielle rekrutter oppmerksomme på at det ikke handler om å konvertere, da kristendom og jødedom opprinnelige var det samme som den muslimske tro, og derfor den religionen deres forfedre tilhørte. Med dette håper han å svekke skillene mellom religionene og fremheve en økumenisk reformbevegelse. Videre påpeker han at da'wah ikke handler om å vinne en diskusjon, men om å vinne hjertene til folk. Misjonæren skal ikke snakke om hva som er feil med andre, men heller invitere til refleksjon om felles verdier. Litteratur må produseres med tanke på ikke-muslimer, og målgruppen er eliten. Med eliten mener han journalister, politikere, akademikere og forfattere.

Jerrahis misjonsstrategier samsvarer med disse punktene. Ordenen har siktet seg inn på middelklassen og eliten, og den har utgitt litteratur for vestlige tilhengere. Muzaffer var også bevisst på å vektlegge det som ulike religioner har felles. Når han fikk spørsmål om en jøde eller en kristen kan bli sufi, svarte han følgende: "Yes, of course, you also believe in the holy books sent to you by the same God. We muslims believe in what Jews and Christians believe and like what you like in your scriptures, namely: we conform the Torah; we love Jesus and the Virgin Mary; and we accept the scriptures of the Jews or Christians, regardless of whether their followers conform our Prophet and scripture."<sup>196</sup>

Omvendelseshistorier blir ofte brukt i forbindelse med da'wah. Historiene skal være en inspirasjonskilde for andre, og ved å søke på nettet finner man i dag mange fortellinger. Foruten konversjonshistorier på internett, har mange konvertitter skrevet

---

<sup>195</sup> Poston, *Islamic Da'wah in the west*, 87.

<sup>196</sup> Blann, *Lifting the Boundaries*, 103.

selvbiografier om sin opplevelse rundt konversjonen, noe som også kan karakteriseres som en form for misjon. Historiene kan virke overbevisende på potensielle konvertitter,<sup>197</sup> og kan derfor også anses som en viktig form for da'wah. Jerrahi-konvertitten Rabias åpenhet i boken *From The Stage to the Prayer Mat* kan sees i lys av denne teorien. Biografien er ærlig og mange kan nok gjenkjenne seg i hennes søken etter mening. Biografier engasjerer mennesker på et svært personlig nivå, og kan stimulere andre til å forsøke å finne det som forfatteren har funnet. Omvendelseshistorier berører livet til mennesker på en helt annen måte enn teologisk refleksjon. Som Rambo skriver: "Every story of conversion calls for a conversion, confirms the validity of conversion, and shapes a person's experience of conversion."<sup>198</sup>

## 12. Hvilke aspekter ved islam og sufisme appellerer til konvertittene?

I dette kapittelet vil jeg først presentere de vestlige konvertittene, og deretter belyse hvilke elementer i islam og sufisme som de fant tiltalende.

De utenlandske kvinnene jeg møtte i tekke i Istanbul, kom fra flere land – Sveits, USA, Tyskland, England, Spania, Belgia og Nederland. Det var også flere vestlige menn til stede, men ettersom kvinner og menn var adskilt, var det vanskelig å få snakket med dem. En del av de vestlige kvinnene jeg møtte var på ferie i Istanbul kun for å besøke sjeiken. Det var også av og til turister til stede uten særlig kjennskap til ordenen, men som ønsket å overvære et autentisk sufi-rituale.<sup>199</sup> Enkelte av de mest dedikerte kvinnene hadde valgt å flytte til Tyrkia, og besøkte tekke flere ganger i uken.

Islam rommer et vidt spekter av trosforestillinger, skrifttolkninger og praksiser, og Karen van Nieuwkerk mener at nettopp islams brede spekter av tilbud bidrar til at mennesker med ulike behov, finner det de søker, og at det derfor er viktig at forskere analyserer dette aspektet.<sup>200</sup> Hun mener at *rational choice*-teorien sjelden er brukt i studier av konversjon til islam, fordi islam som tro, og konversjon til islam generelt, blir oppfattet som ulogisk. Dette henger sammen med Vestens fremstilling av islam som irrasjonell, og konvertittens rasjonalitet og valgfrihet blir derfor betvilt. I forbindelse med fremstillingen av islam som en kvinnefiendtlig religion, er det uforståelig for mange at vestlige kvinner selv velger å konvertere. Nieuwkerk argumenterer for at *rational choice*-teorien kan anvendes, men

---

<sup>197</sup> Nieuwkerk, "Gender, Conversion, and Islam", 115.

<sup>198</sup> Rambo, "Charisma and Conversion", 159.

<sup>199</sup> Zikr seremonien er beskrevet i en spansk reisebok.

<sup>200</sup> Van Nieuwkerk, "Gender, Conversion and Islam, 7.

kritiserer den samtidig for å overse spesifikke faktorer ved religionen som det konverteres til, og hvordan valget kan ha en positiv innvirkning på konvertittenes liv. Hva som anses for å være rasjonelt må forstås i lys av konvertittenes egne historier.<sup>201</sup>

Jeg vil nå presentere fire av de kvinnelige medlemmene av ordenen, noe som her betyr at de var muslimer og formelt innviet. Alle, bortsett fra én, presenterte seg med sine muslimske navn.

## **Samira**

Samira hadde vært innviet i ett år da jeg møtte henne. Hun var da 28 år, universitetsutdannet og jobbet som språklærer. Hun var fra Sveits, men hadde bodd i Istanbul i to år. Hun var gift, og det var gjennom sin mann at hun hadde kommet i kontakt med Jerrahi. Han hadde regelmessig besøkt tekke i Milano og slik ble hun kjent med ordenen. Samira hadde lenge vært interessert i sufisme, og var allerede fascinert av filosofien før hennes mann kom i kontakt med ordenen. Hun hadde også vært involvert i den katolske fransiskanerordenen. Hun fortalte at hun hadde flyttet alene til Istanbul fordi hun trengte en forandring, men at flyttingen ikke hadde noen tilknytning til Jerrahi. Hennes mann hadde flyttet etter på et senere tidspunkt, så i begynnelsen var hun alene i Istanbul. Hun ble oppmuntret til å besøke Jerrahi-tekke slik at hun ikke skulle være alene. De første gangene mistrikk hun, men hun ble overtalt til å komme tilbake, i og med at hun var alene i storbyen. Hun fortalte at det hun opplevde når hun besøkte tekke første gang ikke stemte med forventningene. Alt var fremmed, og hun følte seg ikke hjemme. Etter hvert da hennes mann flyttet etter, bosatte de seg i Fatih i gåavstand til tekke. I begynnelsen fikk Samira tillatelse til å være i mennenes del av tekke, og jeg fikk inntrykk av at de hadde tatt seg av henne. Men etter hvert ble hun bedt om å holde seg til kvinnene. Hun ga uttrykk for at hun ikke syntes det var noe særlig å være i kvinnedelen, siden hun opplevde mange av dem som masete og bare opptatt av å vise frem hvem de var gift med. Sammenlignet med mennenes oppholdsrom syntes hun det var mer bråk oppe hos kvinnene og irriterte seg over dem som ikke var stille under bønn. Hun var veldig aktiv i tekke flere ganger i uken, med både matlaging og vasking. Under hennes første ramadan i Istanbul hadde hun begynt å be til tross for at hun fortsatt ikke hadde konvertert. En dag hadde hun fått beskjed om å gå ned til mennenes seksjon, der mannen hennes ventet på henne. Hun la merke til at han hadde på seg den hvite dervisj-lua som er karakteristisk for jerrahi-innviede. Han

---

<sup>201</sup> Van Nieuwkerk, "Biography and Choice", 431-432.

hadde begeistret fortalt at sjeiken ville møte henne. Da hun så kom ned til sjeiken hadde han tatt hennes hånd mens han smilte til henne, og hun hadde da latt seg innvie. Fra det øyeblikket følte hun at en tung stein ble løftet vekk fra hjertet. Hun hadde hatt det vondt og vært forvirret, men i dette øyeblikket falt alt på plass. Engstelsen over det som var i ferd med å skje hadde lenge påvirket henne, og hun hadde følt at det stred mot hennes intellektuelle identitet.

Forholdet til sjeiken ble beskrevet som veldig emosjonelt, og det var tydelig at hun hadde stor respekt for ham. Hun beskrev ham som en kjærlig mor ved at han var tilgivende og snill, men samtidig vil han, i likhet med en mor, si i fra hvis man gjør noe galt. Han ga henne en trygghetsfølelse, og hun følte at han passet på henne. Hun hadde på dette tidspunktet helt og holdent underkastet seg sjeiken, noe som kreves av alle som er innviet. De rituelle forpliktelsene ble nøye overholdt, og hun og mannen spurte sjeiken om tillatelse hver gang de skulle reise bort. Hennes mann arbeidet som journalist for utenlandske aviser. I forbindelse med dette fikk jeg vite at sjeiken misliker journalister, på grunn av måten mediene ofte fremstiller islam. Til tross for sjeikens oppfatning av media, hadde mannen hennes fått velsignelse til å fortsette i jobben sin. Hun fortalte meg at dette var viktig for dem begge. Hadde ikke sjeiken gitt sitt samtykke, så hadde han skiftet yrke. Dette illustrerer tydelig maktforholdet mellom sjeik og dervisj, også når det gjelder forhold utenfor tekke.

Samira fortalte meg også at hun var preget av bildet som mange i Vesten har av islam, og kunne ikke se for seg at hun skulle bli muslim før hun konverterte. Vestens frykt for islam var noe hun fortsatt tenkte mye på, og hun holdt derfor sin religiøse tilhørighet hemmelig for omverden. Hun hadde ikke fortalt familien sin at hun var blitt muslim, så hver gang de reiste på besøk til Sveits måtte de late som de var vegetarianere for å slippe å spise svinekjøtt. Hun bemerket at familie og venner oppfattet det som veldig merkelig da hun og mannen giftet seg uten å servere alkohol på festen. På jobben som språklærer holdt hun også det at hun var muslim skjult for sine elever. Dette kom frem i forbindelse med ramadan, da hun måtte skjule at hun fastet. Heller ingen av hennes tidligere venner fra Sveits, eller de som kjente henne i Tyrkia før hun ble muslim, visste at hun hadde konvertert. På bakgrunn av dette følte hun seg til tider alene, siden det også var vanskelig å omgås de tyrkiske kvinnene utenfor tekke. En av hennes nære venner fra tekke kunne for eksempel ikke komme på besøk til henne når hennes mann var tilstede.

## Monika

Monika var i midten av 50-årene og fra Nederland. Da jeg møtte henne var hun bosatt i Amsterdam, men fortalte at hun reiste til Istanbul flere ganger i året for å møte sjeiken. Hun hadde konvertert til islam i 1985, men hun hadde i lang tid før dette forberedt seg på en spirituell oppvåkning. Hun fortalte at hun forlot kristendommen som 17-åring, og at hun var søkende etter dette. Under et opphold i Istanbul hadde hun besøkt Muzaffer Ozaks bokhandel, og dette ble et vendepunkt. I møtet med ham hadde hun forstått islam. Han hadde utdypet Koranens innhold, og forklart budskapet på en lettfattelig måte. I oktober 1985 konverterte hun, bare noen måneder etter at Muzaffer Ozak var gått bort, og hun ble da innviet av etterfølgeren hans, Sefer Dal. Sefer Dal hadde tolket hennes drømmer, og hun følte sterkt at hun ble guidet til et ukjent sted.

Under våre samtaler i tekke, var hun veldig påpasselig med hva hun fortalte meg, så det var tydelig at dette hadde vært en veldig personlig opplevelse. Hun var allikevel åpen i forhold til sin vanskelige livssituasjon, og hvordan islam og ordenen var en viktig faktor i tiknytning til dette. Da hun var 25 år, ble hun deprimert og sluttet i jobben. På et tidspunkt hadde hun vært nær ved og ta sitt eget liv, men Guds vilje hadde stoppet henne. Senere hadde hun møtt en tyrkisk mann som hun giftet seg med, men etter hvert viste han seg å være voldelig. For syv år siden hadde hun rømt fra mannen, og hun var nå arbeidsledig og alenemor til en datter på 18 år. Datteren var også ofte i tekke og hadde flyttet til Istanbul for å studere. Hun var i likhet med moren troende muslim og innviet i Jerrahi.

Under våre samtaler opplevde jeg at hun var svært opptatt av å forsvare islam og Koranen, og hun brukte derfor mye tid på å snakke om deler av Koranen som hun mente var feiltolket. Jeg fikk inntrykk av at hun ville forsvare det faktum at hun var blitt muslim. Særlig var hun opptatt av versene i Koranen som omtalte forholdet mellom kvinner og menn, og snakket mye om hvordan disse versene var feiltolket. Hun var også svært irritert på media og deres framstilling av islam, og mente at mediebransjen burde søke mer sann kunnskap om islam. Hun uttrykte stor frustrasjon over å bli fremstilt som en fundamentalist, samtidig som hun ofte også følte mismot ved å snakke med andre muslimer, spesielt utenfor ordenen, da hun følte de heller ikke forstod islam.

Monika angret på mange av valgene hun hadde gjort i livet, og hun var frustrert over at ingen hadde hjulpet henne til å forstå hvilke muligheter hun hadde hatt. Hun var svært frustrert og sint på grunn av livssituasjonen sin, og hun fortalte at islam bidro til å gi henne sinnsro og en tro på at det er en mening med alt som har hendt.

## Nabilah

Nabilah hadde bodd i Istanbul i en måned da jeg traff henne under ramadan i Jerrahi-tekke. Hun hadde flyttet fra California for å lettere kunne praktisere islam, og som hun sa, fordi hun var søkende etter noe annet. Samtidig var hun lei det amerikanske fokuset på materielle verdier og velstand, som for henne var meningsløst. Hun var 42 år, og fortalte at hun som 20-årig hippie hadde begynt sin åndelige søken. Da hun var rundt 30 år var hun blitt praktiserende muslim. Hun hadde et dårlig forhold til sin familie som hun karakteriserte som ultrakonservative. De hadde heller ingen anelse om at hun hadde flyttet til Tyrkia. Å reise til Istanbul og bosette seg der betydde for henne å komme til et sted hvor det var en sterkere vektlegging av åndelige verdier. I USA hadde hun arbeidet som jordmor, med fokus på naturlig fødsel. Hun var svært opptatt av homøopati, og hadde et ønske om å åpne homøopatklinikk i nærheten av Jerrahi-tekke. Hun hadde kommet i kontakt med ordenen i California gjennom venner, men etter hvert hadde hun kommet på kant med de andre tilhengerne. I følge Nabilah hadde dette skjedd da hun begynte å stille spørsmål ved ordenes praksis, og som hun sa: “They don’t walk the talk.” I forbindelse med dette, hadde hun ikke lenger vært ønsket der. Før hun flyttet fra California hadde hun reist på besøk til Istanbul to til tre ganger i året, for å besøke sjeiken. Ettersom hun hadde blitt innviet før Tugrul ble sjeik, kjente hun også Sefer Dal, som var hans forgjenger. Hun fortalte at Tugrul alltid møter personer én og én, i motsetning til Sefer Dal som pleide å møte tilhengerne i grupper. Å få møte sjeiken én til én, fører muligens til at dervisjene føler en større nærhet til ham. Et av hennes mål var å lære seg tyrkisk slik at hun kunne snakke direkte med sjeiken uten tolk. Hun fortalte at det i grunnen var tilfeldig at hun hadde blitt sufi. Før hun konverterte, hadde hun vært nysgjerrig på flere trosretninger. Hun mente fortsatt at andre religioner også har en sannhet, og nevnte spesifikt buddhismen som en annen virksom åndelig vei å gå. Dette plasserer henne i den perennialistiske tradisjonen. For henne ble det naturlig å hengi seg til sufismen, da sufi-veiens fokus på å rense hjertet hadde tiltalt henne.

Hun var svært opptatt av den islamske praksisen, og formidlet villig sine egne tolkninger på dette området. En av hennes teorier berørte måten bønnen utføres innen islam. I følge Nabilah er det en grunn til at muslimer skal legge pannen mot gulvet. Når en person ber på denne måten vil hjertets plassering være over hodet, noe som hun mente symboliserer hjertets betydning innen sufismen. Nabilah var også opptatt av kvinners rolle innen islam. Hun hadde vært på pilegrimsreise til Mekka to ganger, og la stor vekt på at kvinner og menn ba side om side under dette ritualet. Som vestlig kvinne var hun ikke vant til segregering mellom

kjønnene, og heller ikke til å bruke slør, så det var viktig for henne å rettferdiggjøre dette. Tildekking av håret til kvinnene i moskeen mente hun hadde sine praktiske grunner, siden kvinnene måtte holde håret borte fra ansiktet når de ba. Samtidig virket sløret beroligende på kvinner da det kunne holde hormoner og følelser i sjakk. Plasseringen på galleriet over mennene tolket hun som en opphøyelse av kvinnen. De frie tolkningene av islamsk praksis førte til at hun mislikte av en del av de andre kvinnene. Det var tydelig at hennes New Age-atferd ikke ble godt mottatt. Jeg fikk beskjed at jeg ikke måtte høre på hva hun sa, da det var feil å stille spørsmål ved islamsk praksis – islamske regler skulle følges fordi det er Allahs vilje, og mennesket har ingen rett til å stille spørsmål ved disse. Nabilah ga uttrykk for at hun ikke brydde seg om de andre kvinnene, mens konsentrerte seg om å følge veien; “Selv om vi tar samme utdanning betyr ikke det at vi må komme overens.”

## **Rabia**

Rabia var i midten av 50-årene og hadde bodd i Istanbul i 10 år da jeg traff henne. Hun har skrevet flere bøker, deriblant en bok hvor hun beskriver sin åndelige reise. Hun er opprinnelig fra Sveits, men bodde i New York før hun flyttet til Istanbul. Det var i New York hennes første møte med Jerrahi-ordenen fant sted.

I selvbiografien beskriver hun en lang åndelig søken som begynte i slutten av tenårene. På denne tiden begynte hun å stille spørsmål ved alt og følte seg ulykkelig. Livet var meningsløst, og hun følte en konstant tomhet, både blant venner, familie, kolleger og ute blant folk. I ettertid har hun tolket denne tomhetsfølelsen som et resultat av at hun ennå ikke hadde funnet Gud.<sup>202</sup> Da hun var i denne ulykkelige fasen, så hun ikke løsningen på problemet, men følte samtidig at det var mer ved livet enn hva hun kunne se, og at noen der ute visste mer om hva dette var. Denne tanken motiverte henne til å begynne sin søken etter det meningsfulle ved livet. Ønsket om svar førte henne til storbyer som London og Paris, siden hun antok at noen der måtte ha den kunnskapen hun søkte. Hun endte opp med å bo ett år i London som 19-åring, men følte seg bare ensom; “At the age of twenty, my dissatisfactions were great. I could not help questioning, searching and experimenting. I felt a heaviness and emptiness, a kind of degeneration, because society was mainly oriented towards consumerism, the material side of life. In short, I was bored and felt very lonely. When one is an ‘outsider’ not being integrated in any way into a social structure, either professionally or privately, one suffers

---

<sup>202</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 93.



great internal losses.”<sup>203</sup> Rabias motløshet førte til at hun slet med fysiske og psykiske problemer i mange år. Etter hvert ble hun anerkjent som danser og nøt karrieremessige fremskritt. Hun pendlet derfor mye mellom Sveits og New York. Under et opphold i New York, fikk hun høre om Jerrahi-tekke på Manhattan av to av sine nærmeste venner, og de spurte om hun ville være med på zikr. Før dette hadde hun vært aktiv i buddhistiske meditasjonssamlinger. Hun beskriver sitt første møte med ordenen på følgende måte: “Something very powerful had happend. I guess the fire of love had struck me.”<sup>204</sup> Hun følte nå for første gang at livet hadde en mening, og at det var dette hun hadde lett etter. Sjeik Nur ble hennes første sufi-lærer; “He was showing us how to live in the way of God. He did not need to demonstrate anything with his teachings; he lived the truth he was talking about.”<sup>205</sup> Etter et par år begynte hun å bli nysgjerrig på opprinnelsen til de spirituelle aktivitetene. Reisen bar så til Tyrkia hvor hun møtte Sefer Dal som var sjeik på denne tiden, og som hun beskriver som mannen som endret livet hennes.<sup>206</sup> Fra dette tidspunktet følte hun at livet hadde begynt. Som student av Sefer Dal så hun sannheten og følte Guds kjærlighet. De påfølgende årene reiste hun ofte til Istanbul for å besøke ham. Hun beskriver denne tiden som vanskelig – hun reiste mye i forbindelse med dansekarrieren og måtte i tillegg lære seg å overholde de islamske rituelle pliktene på egenhånd. Men det var møtene med sjeiken i Istanbul som gjorde at hun klarte det. Etter fire år ba Sefer henne om å flytte til Istanbul, noe hun så gjorde. Her møtte hun mannen sin, og de fikk et barn. Syv år senere døde Sefer Dal, og hun ble da innviet på nytt av Tugrul.

Hun opplever reisen til Istanbul som en pilegrimsreise som ennå ikke er over. Byen beskriver hun som et hellig sted med utsøkte moskeer og hundrevis av åndelige samlinger hver uke, og som sådan et paradys for dem som søker det åndelige.<sup>207</sup> Sveits derimot, fremstiller hun som et “tørt” sted som hun ikke ønsker seg tilbake til. For henne handlet det å finne svarene hun søkte, om å forlate Vesten og rette blikket mot Østen; “Like me, many people in the West have become overwhelmed by materialism and capitalism. We began to feel great discomfort and went in search for some spiritual realities, which were only available in the East.”<sup>208</sup>

---

<sup>203</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 92.

<sup>204</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 95.

<sup>205</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 96.

<sup>206</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 97.

<sup>207</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 108.

<sup>208</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 109.

I likhet med Samira og Monika, føler også Rabia at islam er misforstått. Hun ønsker å rette opp misoppfatningene og skriver derfor bøker som er rettet mot søkere av sannheten.<sup>209</sup> Hun har også vært med i en dokumentar om muslimer i Vesten som ble vist på svensk TV.<sup>210</sup>

## En søken etter mening

Opplevelsen av å få svar på de store spørsmålene er i følge Rambo den største drivkraften bak en konversjon. Religiøs tro fungerer som et mektig meningssystem som hjelper mennesker å forstå verden og se meningen med sin egen eksistens; “Finding an appropriate and comfortable cognitive system seems to be a fundamental motivation for human beings.”<sup>211</sup> Sekulariseringen i Vesten har ført til at menneskers søken etter svar på eksistensielle spørsmål er blitt et personlig anliggende, da religion i økende grad har forsvunnet fra det offentlige rom og forflyttet seg til individ-nivå. Individer må selv ta ansvar for å skape et betydningsfullt meningssystem. Kvinnene beskriver mange år med åndelig søken før de konverterte til islam. I løpet av denne tiden hadde to vært i kontakt med buddhismen, og en hadde vært involvert i en fransiskaner-orden. For kvinnene har tilknytningen til Jerrahi-ordenen gitt dem svar på eksistensielle spørsmål, noe Rabia uttrykker slik: “What is a human being? What is the soul? What is religion? What is God? What is the hereafter? What is the real purpose of life on earth? What happens after death? For a person who does not find answers to these fundamental questions, there will never be any rest.”<sup>212</sup> Troen bidrar dermed til å skape mening og orden i tilværelsen.

## Hjertets vitenskap

Jerrahi-ordenens fremste teologiske prinsipp er å rense hjertet for svakheter og dermed bekjempe egoet. “In essence, tasawwuf is purifying the heart and finding Allah in one’s own heart.”<sup>213</sup> Budskapet er å bli et bedre menneske, for slik å komme nærmere Gud og sannheten. Nettopp denne vektleggingen av personlig ansvar, ydmykhet, sjenerøsitet og kjærlighet synes å appellere til mange av de kvinnelige konvertittene. Alle ga uttrykk for at det moderne vestlige samfunnet ikke vektlegger disse verdiene, noe som har ført til et moralsk forfall. Rabia, som tilhørte kunstnermiljøet i New York før hun konverterte, ser nå tilbake på denne

---

<sup>209</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, baksiden av innbindingen på boka.

<sup>210</sup> DVD: UR, *Muslim i Europa*, (Sveriges Utbildningsradio AB: 2007).

<sup>211</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 82.

<sup>212</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 96.

<sup>213</sup> Blann, *Lifting the Boundaries*, 135.

tiden som en meningsløs egotripp; “Looking back, I realize how happy I am to have left the art world in exchange for the divine world. Art is praising the ego, the individuality. In the art field, one slips very easily into arrogance, self-praise and competition with others.”<sup>214</sup> The western world praises individuality. Egocentric styles of life create separation and encourage competition and fighting.”<sup>215</sup> Jerrahis mål om å bekjempe egoet blir oppfattet som motsatsen til den vestlige verdens fokus på selvhevdelse. Kvinnene anser derfor sufi-veien som en metode for å utvikle en mer etisk livsførsel.

Köses studie viser at noe av det som karakteriserte sufi-konvertittene, var en søken mot det åndelige som et forsøk på å rette opp den åndelige ubalansen i Vesten, og på denne måten gjenopplive de viktige verdiene i samfunnet, som de mente var blitt forlatt.<sup>216</sup> Dette var også et fellestrekk i samtaleene jeg hadde med kvinnene i tekke, og Rabia uttrykker dette i sin selvbiografi; “Spiritual growth is a contradictory concept in modern society. In Prophet Muhammad’s time, spiritual reality was fully present in everyone, and the name, tasawwuf, did not exist. Sainthood was a way of life. Today, this reality has vanished to a tragic degree and there is no other reason why I write. In other words, the lack of the awareness of the divine reality within man is the root of all problems.”<sup>217</sup> Kvinnene hadde et ønske om et mer humant samfunn. Deres oppfatning var at verden i dag styres ut i fra egoistiske motiver, noe som har fått tragiske utfall. Samira mente at dette foregår fordi det ikke lenger finnes mennesker som Mahatma Gandhi og Mor Theresa. Et pessimistisk syn på verdenssituasjonen, og et ønske om å utvikle en etisk livsførsel, kan derfor synes å være en av årsakene til at kvinnene finner Jerrahi-ordenens budskap om kamp mot egoet appellerende.

## Ritualer – disiplin og metode

I følge professor i islamsk historie Yvonne Yazbeck Haddad er nettopp de spesifikke retningslinjene i islam en avgjørende faktor for at mange vestlige mennesker ønsker å bli muslimer. Islamske retningslinjer gir klare svar i forhold til ønsket om et strukturert liv, og mange liker de faste rammene som islam representerer.<sup>218</sup> Rambo hevder at konvertitter ofte har hatt et sterkt ønske om utvikle seg åndelig i forkant av konversjonen, men selv manglet redskapene til å klare dette på egen hånd. Et trossamfunn tilbyr nye metoder og teknikker,

---

<sup>214</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 97

<sup>215</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 157.

<sup>216</sup> Köse, *Conversion to Islam*, 148.

<sup>217</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 207.

<sup>218</sup> Yvonne Yazbeck Haddad, “The quest for Peace in Submission: Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam”, i *Women Embracing Islam*, redigert av Karin Van Nieuwkerk, (Austin: University of Texas Press, 2006), 32.

både i tilknytning til religionspraksis og til livet generelt. Bønn, meditasjon og andre praktiske fremgangsmåter for livsendring, er ofte det som potensielle konvertitter finner appellerende. Jacob Needleman har kalt dette “techniques for living.”<sup>219</sup> Trossamfunn som tilbyr nøyaktige retningslinjer for utvikling, vil derfor lettere tiltrekke seg nye tilhengere. Rabia, som tidligere var katolikk, hadde vært misfornøyd med den rituelle praksisen; “In fact, the worship modes in the Christian religion that I belonged to, have degenerated in everyday life. There is plenty of moral education, plenty of advice and great philosophies, but no practical way to translate the theories into daily behavior.”<sup>220</sup> Samtidig følte hun at de kristne ritualene har blitt avsakralisert og kommersialisert; “We miss the true rituals and seremonies that enrich our lives and will be able to bring peace and unity to civilization. Festivities such as Christmas, Easter, marriage, death, and harvest, have degenerated into mere public holidays which have become excessively commercialized. Ceremonies in the eastern traditions bring people together, eliminating differences, undermining status, wealth, education, and so on. Thus, the danger of people getting lost in their own lives, becomes very small.”<sup>221</sup>

I Jerrahi-ordenen er zikr det mest populære ritualet blant konvertittene, og det har for noen vært det første møte med sufismen. Det var klart at zikr var høydepunktet blant mine informanter, og at de derfor prioriterte å besøke tekke på torsdager. Samtidig er det sjeiken som leder ritualet noe som også bidrar til å trekke folk. Ritualet oppleves som svært fascinerende, og for Rabia var opplevelsen så intens at den var avgjørende for en sterkere tilknytning til ordenen; “I shall never forget the night I went and experienced a remembrance ceremony. My face flushed bright and red from the excitement, and afterward, sitting in a restaurant talking about it, I still had red cheeks for the entire evening. We found what we had been looking for all our lives. We found the truth!”<sup>222</sup> Monika beskrev zikr som en renselse og påpekte hvor glødende øyne alle hadde etter seremonien. Zikr innebærer et sterkt kroppslig engasjement, noe som bidrar til at opplevelsen kan være intens. Den amerikanske sosiologen Andrew Greeley undersøkte hva som vakte religiøs erfaring hos mennesker, og å lytte til musikk kom høyest i hans utvalg.<sup>223</sup> Jerrahis musikalske kompetanse vil derfor være en svært positivt faktor for de innviede.

Zikr er også essensielt i tilknytning til sosial interaksjon mellom medlemmene, og man får følelsen av å dele noe stort med andre. Ritualer forsterker samholdet i trossamfunnet

---

<sup>219</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 84.

<sup>220</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 147.

<sup>221</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 157.

<sup>222</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 95.

<sup>223</sup> Repstad og Furseth, *Innføring i Religionssosiologi*, 158.

gjennom synging, resitasjon og handlinger, og dette implementerer en følelse av tilhørighet. Jeg observerte at kvinnene ofte holdt hverandre i hendene under zikr, og når noen begynte å gråte, viste andre omsorg. Til tross for det som kom fram i intervjumaterialet antar jeg at dette bidrar til fellesskapsfølelsen mellom kvinnene.

## **Konversjon til islam – en kritikk av det vestlige samfunnet?**

I følge religionssosiologen Monika Wohlrab-Sahr, er vestlige konvertitter ofte kritiske til kulturen i sitt eget samfunn, og har av den grunn blitt fascinert og tiltrukket av islam. De ser den islamske kulturen som den største kontrasten til det vestlige moderne samfunnet; “conversion becomes a means of articulating within one’s own social context one’s distance from this context and one’s conflicting relationship with it.”<sup>224</sup> Denne tendensen var merkbar blant alle mine informanter. Hovedsakelig ble kritikken rettet mot Vestens materialistiske overforbruk, men også mot eksponeringen av kvinnelig seksualitet og markedsføring av kvinnens kropp. Den vestlige livsstilen ble beskrevet som overfladisk; “Western culture is based on consumerism, effect, noise, hightech-comfort, entertainment, palaver, talk shows, intoxication, superficiality, and so on.”<sup>225</sup> “Turkey became paradise for me, and Switzerland makes me feel, in many respects, restricted, empty and low, because of it’s materialistic way of life.”<sup>226</sup>

Nye muslimske navn og klesdrakter symboliserer bruddet med tidligere livsstil og bidrar til å implementere den nye identiteten til konvertitten. Religionssosiologen Stefano Allievi har kalt dette en “bridge-burning event”.<sup>227</sup> Fra dette perspektivet kan konversjonen ses på som et ideologisk og politisk rammeverk, ut fra hvilket man kan kritisere det man anser for å være et normløst samfunn.<sup>228</sup> Det er viktig å være bevisst på hvilke aspekter ved den vestlige kulturen som konvertittene vender seg fra, da det ikke er tradisjonell religion i Vesten, altså kristendommen, men det normløse samfunnet som de føler kristendommen ikke har avverget. Når kristendommen, som den dominerende religionen i Vesten, ikke har nok å

---

<sup>224</sup> Wohlrab-Sahr, “Symbolizing Distance, 7.

<sup>225</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 111.

<sup>226</sup> Brodbeck, *From the stage to the prayer mat*, 108.

<sup>227</sup> Stefano Allievi, “The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier: Narratives on the Hijab and other Issues”, i *Women Embracing Islam*, redigert av Karin Van Nieuwkerk, (Austin: University of Texas Press, 2006), 125.

<sup>228</sup> Karin Van Nieuwkerk, “Gender and Conversion to Islam in the west”, i *Women Embracing Islam*, redigert av Karin Van Nieuwkerk, (Austin: University of Texas Press, 2006), 7.

tilby, vil mange begynne å søke etter noe annet.<sup>229</sup> Hvorvidt kristendommens manglende evne til å opprettholde moralen i samfunnet på sikt kan bedre vilkårene for islams utbredelse i Vesten gjenstår å se. Utviklingen vil i så fall være avhengig av effektive misjonsstrategier, og at det negative bildet av islam endres.

## Kvinner og sufisme

Det har blitt hevdet at sufismen særlig tiltrekker seg kvinner.<sup>230</sup> I artikkelen “Female Conversion to Islam: The Sufi Paradigm” hevder teologen Haifaa Jawad at dette har en sammenheng med sufismens teologiske vektlegging av det hun karakteriserer som feminine egenskaper. Her sikter hun til sufienes gudsoppfatning. I følge Jawad anser sufiene Gud som tilgivende, snill og nær. Som en kontrast til denne oppfatningen, mener hun dogmatiske teologer oppfatter Gud som distansert og dominerende. For teologen vil derfor Gud ligne en streng, autoritær far, mens sufiene vil oppfatte Gud som en varm og kjærlig mor.<sup>231</sup> Sufienes gudssyn vil i mange tilfeller virke mer appellerende på kvinner enn andre mer konservative retninger innen islam som fremhever Guds fordømmelse fremfor tilgivelse. Dette gudssynet blir i stor grad formidlet gjennom Jerrahis litteratur, hvor ordet “love” er gjennomgående.

Samtidig har de vestlige kvinnene, ved å bli tilknyttet en konservativ sufi-orden, steget inn i et nytt paradigme når det gjelder kjønnsroller. De islamske reglene som regulerer atferd mellom menn og kvinner, og reglene for rituell renhet, vil i praksis begrense kvinner mer enn menn, særlig i konservative ordener som Jerrahi. Studier har vist at noen kvinner finner den islamske kleskodeksen og segregeringen av menn og kvinner appellerende, og konverterer nettopp av den grunn. Dette var ikke tilfelle med mine informanter. Jeg fikk inntrykk av at de hadde akseptert reglene, men noen av kvinnene synes det var problematisk å rettfærdiggjøre praksisen overfor seg selv. Monika og Nabilah var tydelig ukomfortable med dette temaet, og var svært opptatt av å forsvare at de som vestlige, frie kvinner har valgt å bli muslimer. Sannsynligvis hadde de en defensiv holdning fordi de er vant til at ikke-muslimer fra Vesten fordømmer deres valg og oppfatter det som irrasjonelt. Jeg ble oppfordret til å skrive nyansert

---

<sup>229</sup> Köse, *Conversion to Islam*, 156, 191 og 194.

<sup>230</sup> Haddad; “The quest for peace in Submission”, 37; Marcia Hermansen, “Keeping the faith: Convert Muslim Mothers and the Transmission of female Muslim Identity in the West”, i *Women Embracing Islam*, redigert av Karin van Nieuwkerk, (Austin: University of Texas Press, 2006), 264; “Jawad, “Female Conversion to Islam”, 37; David Westerlund, “The contextualisation of sufism in Europe”, i *Sufism in Europe and North America*, redigert av David Westerlund, (London: Routledge Curzon, 2004), 23.

<sup>231</sup> Haifaa Jawad, “Female Conversion to Islam: The Sufi Paradigm”, i *Women Embracing Islam*, redigert av Karin van Nieuwkerk, (Austin: University of Texas Press, 2006), 168.

om kvinner og islam, og flere eksempler ble trukket fram for å illustrere at kvinner ikke er annenrangs i islam. Blant annet ble det henvist til at kvinner og menn ber side om side i Mekka, som er muslimers mest hellige sted. Kjønnsperspektivet innen islam er nok det de vestlige kvinnene i Jerrahi-ordenen har mest problemer med å venne seg til. De tiltrekkes av teologien og ritualene, men i Istanbul må de ta kjønnspraksisen “på kjøpet”.

### **13. Veien videre for Jerrahi**

Fra Muzaffer tiltrådte som sjeik i Jerrahi-ordenen og frem til i dag har det skjedd flere forandringer i ordenens praksis. Mens Muzaffer hadde fokus på å åpne ordenen for alle og dermed legge til rette for utbredelsen av ordenen, har Tugruls lederstil ført Jerrahi i en annen retning. Etter at Tugrul ble sjeik, ser det ut til at ordenens praksis har utviklet seg i en mer konservativ retning. Før jeg besøkte Jerrahi-tekke i Istanbul hadde jeg dannet meg et inntrykk av at ordenens praksis overfor kvinner var relativt liberal. Dette inntrykket satt jeg igjen med etter å ha lest annen faglitteratur om ordenen. Catharina Raudvere utførte sitt feltarbeid i ordenen i 1993, og hun beskriver hvordan vestlige kvinner beveget seg fritt i mennenes del av tekke. Ofte var de også æresgjester ved sjeikens bord. Det samme hevder Buckley, som utførte sitt feltarbeid både under Muzaffers og Sefer Dals perioder. Denne praksisen var det slutt på da jeg besøkte ordenen. Så vidt jeg så, var det ingen kvinner som oppholdt seg i mennenes del av bygningen (unntaket var mandag kveld), og ingen kvinner spiste middag med Tugrul. Jamilah, en engelsk kvinne på rundt 60 år som hadde besøkt tekke for første gang på 70-tallet, mente at verdenssituasjonen i dag har påvirket Tugruls lederstil. Muzaffer var opptatt av å åpne tekke for resten av verden på 70-tallet siden folk da var åpne for nye ideer. Islam ble ikke ansett som en trussel mot verdenssamfunnet, og mange var spirituelt søkende og åpne for noe nytt. Måten muslimer blir fremstilt i media i dag har ført til negative assosiasjoner i forbindelse med islam, og muslimer blir mistenkeliggjort. Dette mente Jamilah var en av årsakene til forandringen i lederskapet. Tugrul oppfattes som en mer konservativ person enn sine to forgjengere i forbindelse med hans ønske om at ordenens praksis skal bli mer i tråd med tiden før ordenen etablerte seg i Vesten. Et eksempel er hans vektlegging av sharia i møte med nye tilhengere. Muzaffer valgte å ikke vektlegge sharia i møte med nye tilhengere i Vesten, mens Tugrul ser ut til å gjøre det motsatte. Da jeg møtte ham, fikk jeg inntrykk av at han var opptatt av å korrigere oppfatningen om at sharia ikke er en del av sufisme. Dette temaet var han svært opptatt under samtalen vår. Han brukte ekteskapet som symbol for å illustrere sharias betydning i islam; “et ekteskap kan fungere uten kjærlighet

(sufisme), men det vil ikke være det ideelle ekteskap. Men et ekteskap kan ikke fungere uten regler (sharia) og bare kjærlighet.” Dette utsagnet illustrerer at han ønsker å ta tak i misoppfatningen om at sufisme er noe annet en sharia. Denne symbolikken bruker han også i et lydopptak fra et av besøkene hans hos de amerikanske tilhengerne i Spring Valley. Dette tyder på at han ikke ønsker å tilrettelegge ordenens praksis ovenfor vestlige tilhengere i like stor grad som Muzaffer, ved å la vestlige medlemmer ha egne regler.

Juliet Gentile-Koren har skrevet masteroppgave om Nur Askhi Jerrahi. Hun diskuterer hvordan den nye lederstilen til Tugrul har blitt oppfattet i denne liberale forgreningen av ordenen. Hennes tema er kvinnelig lederskap, og hun har intervjuet sjeika Fariha og sjeika Amina. Begge har vært aktive i ordenen siden Muzaffer var sjeik og kan derfor si noe om endringene i lederskapet. I følge Fariha var Muzaffers lederstil preget av at han tilpasset seg situasjoner og personer han møtte; “Looking at that crucial time when Sheikh Muzaffer brought the tarikat to the West, to America, we see that one of the main, you might call, adaptations was that he offered tarikat without asking for people to become Muslim, that the shahada was somehow implicit in the hand taking, that anyone who was going to take hand was a person of faith. So it took of that outer armor or robe of sharia.”<sup>232</sup> Tugrul, derimot, mener at ordenens praksis ble fastsatt av Pir Nureddin Jerrahi, og at et avvik fra ordenens tradisjonelle struktur er et avvik fra normen etablert av Nureddin Jerrahi; “Therefore, Tugrul Efendi cannot understand why women wear hats, they feel that whatever the Pir did, that’s it. That’s perfection, you should not change that.”<sup>233</sup> Fariha hevder at både Muzaffer og hans etterfølger Sefer Dal også anså Pir Nureddin som “forsegleren” (*khatem al-mujtihadin*) av ordenen, men de var likevel komfortable med at både kvinner og ikke-muslimer var deltagende.<sup>234</sup> I følge Koren stilte ikke Sefer Dal, etterfølgeren til Muzaffer, spørsmål ved endringene Muzaffer innførte, men ledet i samme ånd. Hun viser til at han var i Mexico City og besøkte et tekke som åpnet der, og han oppkalte bygningen etter sjeika Amina.<sup>235</sup> Dette tyder på at Tugruls lederstil har ført til at ordenens praksis har utviklet seg i en konservativ retning i forhold til kvinner og ikke-muslimer.

Buckley diskuterer ulikhetene mellom Muzaffer og Sefer Dal i sin studie av brorskapet. Han beskriver Sefer Dals som er svært utadvendt person som ikke vakte like mye ærefrykt hos tilhengerne som Muzaffer. Han observerte også at skillet mellom sjeik og dervisj

---

<sup>232</sup> Juliet Gentile Koren, “The Sun Rising from the West: Perspectives on the Nur Ashki Jerrahi Sufi Community”, Master of Arts Degree, (Sarah Lawrence College, 2007), 45.

<sup>233</sup> Koren, “The Sun Rising from the West”, 47.

<sup>234</sup> Koren, “The Sun Rising from the West”, 48.

<sup>235</sup> Koren, “The Sun Rising from the West”, 50.



ble mindre da Sefer tiltrådte etter Muzaffer. Buckley mener at dette kan ha en sammenheng med at Muzaffer hadde røtter i den osmanske tiden, mens Sefer Dal hadde tilpasset seg den nye situasjonen i Tyrkia, med utviklingen av demokratiet. Han hevder i avhandlingen at dette antyder en begynnende demokratisering innen ordenen, hvor sjeiken går bort fra rollen som diktator til å bli nærmere en likemann. Ut i fra denne tolkningen ser han lederskapsforandringen som en refleksjon av større sosiale og politiske forandringer i Tyrkia.<sup>236</sup> Mitt inntrykk er at ingenting tyder på at sjeikens status har blitt lavere blant tilhengerne, så denne antagelsen har ikke slått til. Det er fortsatt et stort skille mellom Tugrul og dervisjene, og det er mulig at dette har blitt større nå enn det var under Sefer Dals periode. Spørsmålet er om dette vil påvirke rekrutteringen til ordenen i fremtiden.

## Avslutning

Gjennom misjonering i Vesten har sufi-ordener rekruttert et stort antall tilhengere utenfor den muslimske verden.<sup>237</sup> I denne oppgaven har jeg forsøkt å belyse dette fenomenet ved å analysere Halveti-Jerrahi-ordenens oppslutning i Vesten de siste tiårene. For å utdype noen aspekter ved tilslutningen, har jeg stilt tre spørsmål i oppgaven: Hva er motivet bak ordenens misjonering, hvilke rekrutteringsstrategier har ordenen anvendt, og hvilke aspekter av islam og sufisme har appellert til konvertittene?

Sufi-brorskap har en lang historie i Tyrkia og er en utbredt religionspraksis både i byene og områder på landsbygda. Jeg har diskutert sufismens posisjon i Tyrkia for å demonstrere hvordan sosiale forhold kan knyttes til ordenens ønske og behov for å rekruttere.

Atatürks moderniseringsprosjekt i Tyrkia medførte en rekke tiltak og lovendringer i tilknytning til religionspraksis. Religion ble underlagt staten, og prinsippet om islam som statsreligion ble avskaffet. Etter at forbudet mot sufi-ordener trådte i kraft i 1925 begynte mange av Tyrkias sufi-brorskap å bli svekket. Til tross for at forbudet i dag ikke håndheves, har staten fortsatt autoritet til å regulere religiøs praksis. Myndighetenes overvåkning av organisert sufi-aktivitet vil være avhengig av omstendighetene rundt brorskapet. Det er altså nettverket og organiseringen rundt aktivitetene som myndighetene eventuelt vil slå ned på, da dette skaper arenaer for skjult politisk virksomhet. Sufi-ordeners juridiske status setter Jerrahi-ordenen i en utsatt posisjon, som har bidratt til ordenens vektlegging av å rekruttere

---

<sup>236</sup> Buckley, *The Halveti-Jerrahi*, 216.

<sup>237</sup> Nøyaktig antall medlemmer i Jerrahi-ordenen er umulig å fastlå, men henviser til det store antall senter som er etablert utenfor Tyrkia. Se kapittel Jerrahis ekspansjon i Vesten.

vestlige konvertitter. Dette kan derfor tolkes som en strategi for å gjøre brorskapet mer legitimt i Tyrkia.

Ordenens konflikt med salafi-bevegelsen bidrar også til økt press for å rekruttere. Salafi-bevegelsen er en av de sterkeste kritikerne av sufi-ordener i Tyrkia. Bevegelsens kamp mot det de anser som uislamsk praksis skaper en spent stemning i Fatih-området i Istanbul. Konflikten handler om makt og autoritet, og den blir synlig i striden om tilhengere. Sufi-brorskap har gjennom flere århundrer hatt et sterkt fotfeste i det tyrkiske samfunnet, og som sådan har salafi-bevegelsen lokalisert sin største konkurrent.

Ressursmobiliseringsteorien tar utgangspunkt i at religiøse organisasjoner kontinuerlig vil forsøke å tilpasse seg sosiale forhold, og utvikle strategier for oppslutning innenfor gitte rammer. Forbudet mot sufi-ordener og kritikken de møter fra salafi-bevegelsen, skaper særegne rammevilkår for brorskapenes utvikling og rekruttering i Tyrkia. Siden begynnelsen av 70-tallet har Jerrahi-ordenen strategisk mobilisert ressurser som har bidratt til å spre ordenen globalt. Muzaffer Ozak har vært en nøkkelperson i ordenens utvikling og har derfor vært en svært viktig ressurs i forhold til rekruttering. Hans karismatiske utstråling og vilje til å spre ordenens budskap var en avgjørende faktor for den omfattende oppslutningen. I forbindelse med de juridiske restriksjonene i Tyrkia var det strategisk riktig å sikte mot Vesten. På denne måten skapte ordenen rekrutteringsarenaer som omgikk de juridiske begrensningene.

Ordenen har anvendt ulike typer strategier for å rekruttere. Strategiske nettverksforbindelser til USA har vært en viktig faktor for å etablere brorskapet utenfor Tyrkia. Denne tilknytningen var essensiell i å skaffe ordenen tilgang på både materielle ressurser (økonomisk finansiering, eiendommer, publisering av litteratur) og ikke-materielle ressurser (arbeidskraft, nettverksbygging og medietilgang). Opprettelsen av Jerrahi-tekkeordenen har skapt rekrutteringsarenaer hvor potensielle rekrutter kan få informasjon om ordenens ideologi og praksis. Muligheten til å markedsføre seg i USA og Europa var uvurderlig for ordenen i forhold til å nå et bredt publikum. Radiosendingene og “zikr for alle” bidro til at ordenen ble velkjent, og ordenens publiserte litteratur og hjemmesider gjør også ideologien lett tilgjengelig i dag.

Rekruttering av vestlige personer kan også anses som en misjonsstrategi, siden konvertitter betraktes som mer effektive misjonærer i Vesten. De vestlige sjeikene kan defineres som ressurssterke personer, og de bidrar i kraft av dette til å gi ordenen troverdighet. Denne type konvertitter betyr derfor mye for ordenen, siden de har ressurser til å fortsette markedsføringen og finansiere ordenens drift.

Personlige relasjoner er sentralt i en rekrutteringsprosess, og her har Jerrahi-sjeikenes rolle vært en viktig faktor. Sjeikenes personlige karisma har spilt en betydelig rolle i møte med potensielle tilhengere. Ordenens fokus på relasjonen mellom sjeik og dervisj gjennom samtaler og drømmetolkning, gjør at sjeikens rolle har en terapeutisk funksjon. Den nære relasjonen har stor betydning i form av at medlemmene knytter sterke forbindelser til ordenen, og den bidrar antageligvis til at færre faller fra. I lys av dette er sjeiken essensiell i forhold til rekrutteringsaspektet. Som vi har sett, er karisma et kriterium for å bli sjeik i ordenen, så det er tydelig at brorskapet anerkjenner betydningen av denne type lederskap.

I siste del av oppgaven har jeg tatt for meg de vestlige konvertittene i ordenen og forsøkt å belyse hvilke aspekter ved islam og sufisme som har appellert til dem. De utenlandske kvinnene jeg møtte i Istanbul utgjør en liten gruppe, men disse konvertittene kan gi en pekepinn på årsaken til oppslutningen ordenen har hatt på verdensbasis siden 70-tallet.

I løpet av feltarbeide møtte jeg selvstendige og reflekterte kvinner, som hadde tatt et bevisst valg om å bli sufi-muslimer. For dem var dette et rasjonelt og veloverveid valg som de har hatt stort utbytte av. De har på egenhånd oppsøkt ordenen og som sådan vært aktive i sin egen omvendelsesprosess. Ulike former for deprivasjon kan identifiseres i materialet, men dette forklarer ikke hvorfor kvinnene valgte å knytte seg til Jerrahi-ordenen fremfor andre religiøse grupper. Derfor er det interessant å undersøke hvilke aspekter ved islam og sufisme som gjør at de har blitt værende i ordenen over flere år, og nå er praktiserende muslimer. I lys av dette er ordenens teologi og praksis relevant. Kvinnene ser islam og sufi-veien som en altruistisk religion, og som motpolen til egoisme. Sufismen vektlegging av etisk livsførsel, hvor målet er å bli et bedre menneske og gjøre verden bedre, er en fremtredende faktor som har vært tiltalende. Samtidig er de islamske ritualene også attraktivt for kvinnene, og Jerrahi har som sådan enda mer å tilby med et svært fascinerende zikr-rituale, med noen av Tyrkias fremste musikere. Den islamske kjønnssegregasjonspraksisen er det eneste aspektet kvinnene opplevde som negativt, men alt i alt får de mer igjen for å være medlemmer enn hva de opplever av kostnader.

Samtlige konvertitter var også kritiske til det vestlige samfunnet. Omvendelsen gir i så måte kvinnene et rammeverk for å distansere seg fra vestlig kultur og verdier som de ikke lenger kan identifisere seg med. Konversjonen blir som sådan en symbolsk distansering.

Gjennom oppgaven har jeg illustrert at ordenen og konvertittene utfyller hverandres behov, og at det er en gjensidig påvirkning. Ordenen anser vestlige tilhengere som en nyttig ressurs, og de vestlige konvertittene får utbytte i form av svar på eksistensielle spørsmål og tilhørighet. Samtidig har Jerrahis møte med Vesten ført til endringer av brorskapets premisser,

i form av nedtoning av sharia, et aspekt som nåværende sjeik forsøker å endre. For konvertittenes del har omvendelsen ført til endringer i form av livsstil og identitet.

Når det gjelder fremtiden til sufi-ordener i Vesten vil flere faktorer spille inn. Tilgang på ressurser vil være en viktig faktor, samt ordenenes evne til å distansere seg fra det negative bildet mange i Vesten har av islam. Sufismen har fått en senere start enn buddhismen og hinduismen, og om den vil hente seg inn gjenstår og se.

## Litteratur

- Allievi, Stefano. "The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier: Narratives on the Hijab and other Issues". I *Women Embracing Islam*, redigert av Karin Van Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Aldridge, Alan. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Arnold, T.W. *The Preaching of Islam: A history of the propagation of the Muslim faith*. London: Luzak & Company, 1935.
- Berger, Peter. *Religion, samfund og virkelighed*. 2. utg. Oslo: Vidarforlaget, 1993.
- Blann, Gregory. *Lifting the Boundaries: Muzaffer Efendi and the Transmission of Sufism to the West*. Nashville: Four Worlds Publishing, 2005.
- Brodbeck, Rabia Christine. *From the stage to the prayer mat: The story of how a world-famous dancer fell in love with the Divine*. Somerset: Tughra Books, 2008.
- Buckley, Robert J. *The Halveti-Jerrahi: A Sufi order in modern Turkey*. PhD-avhandling, University of Durham, 1992.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Chittick, William C. *Sufism: A short introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.
- Draper, Ian K. B. "A Case Study of a Sufi Order in Britain". M.A. Thesis, Departement of Theology, University of Birmingham, 1985.
- Dutton, Yasin. "Conversion to Islam: the Qur`anic paradigm". I *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, redigert av Lamb, Christopher og M. Darrol Bryant. London - New York: Cassell, 1999.
- Espesito, John, red. *The Oxford dictionary of Islam*. Oxford: University Press, 2003.
- Feldman, Walter. "Musical Genres and Zikir of the Sunni Tarikats of Istanbul". I *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, redigert av Raymond Lifchez. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Fragar, Robert. *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*. Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1999.
- Geels, Antoon. "A Note on the Psychology of Dhikr. The Halveti-Jerrahi Order of Dervishes in Istanbul". I *The problem of Ritual*, redigert av Tore Ahlback. Turku: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1993.

- Glock, Charles Y. og Rodney Stark. *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally, 1965.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. "The quest for Peace in Submission: Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam". I *Women Embracing Islam*, redigert av Karin Van Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Harvey, Özlem Denli. *Islam and the Freedom of Religion or Belief. Perspectives from Contemporary Turkey*. Oslo: Norwegian Institute of Human Rights in cooperation with Unipub, Akademika AS, 2000.
- Haynes, Jeff. *Religion in Global politics*. London: Longman, 1998.
- Hermansen, Marcia. "Dimensions of Islamic Religious Healing in America". I *Religion and Healing in America*, redigert av Linda L. Barnes og Susan S. Sered. Oxford: University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. "What's American about American Sufi movements". I *Sufism in Europe and North America*, redigert av David Westerlund. London: Routledge Curzon, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Keeping the faith: Convert Muslim Mothers and the Transmission of female Muslim Identity in the West". I *Women Embracing Islam*, redigert av Karin van Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Literary productions of Western Sufi movements". I *Sufism in the West*, redigert av Jamal Malik og John Hinnells. London: Routledge, 2006.
- Inalcik, Hilal. *The ottoman Empire: The classical Age 1300-1600*. London: The Trinity Press, 1973.
- Inancer, Tugrul. "Rituals and main principles of sufism". I *Sufism and Sufis in ottoman society: Sources - doctrine - rituals - turuq - architecture - literature - iconography – modernism*, redigert av Ahmet Yasar Ocak. Ankara: Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History, 2005.
- Jawad, Haifaa. "Female Conversion to Islam: The Sufi Paradigm". I *Women Embracing Islam*, redigert av Karin Van Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Kafadar, Cemal. "The New Visibility of Sufism in Turkish Studies and Cultural Life". I *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, redigert av Raymond Lifchez. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Koren, Juliet Gentile. "The Sun Rising from the West: Perspectives on the Nur Ashki Jerrahi Sufi Community". Master of Arts Degree, Sarah Lawrence College, 2007.
- Köse, Ali. *Conversion to Islam: A study of Native British Converts*. London: Kegan Paul International, 1996.
- Kværne, Per og Kari Vogt. *Religionsleksikon: Religion og religiøse bevegelser i vår tid*. Med bidrag av Bente Groth og Per Bjørn Halvorsen. Oslo: Cappelen Akademisk, 2002.

- Lofland, John og Norman Skonovd. "Conversion motifs". I *Journal for the Scientific Study of Religion* 20, 1981: (373-85).
- Malik, Jamal. "Introduction". I *Sufism in the West*, redigert av Jamal Malik og John Hinnells. London: Routledge, 2006.
- McGuire, Meredith B. *Religion: The Social Context*. 4. utg. Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1997.
- Merdin, Şerif. "Religion and Politics in Modern Turkey". I *Islam in the Political Process*, redigert av James P. Piscatori. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. "The Nakşibendi Order in Turkish History". I *Islam in Modern Tyrke: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, redigert av Richard Tapper. London: Tauris, 1991.
- Oberschall, Anthony. *Social conflict and social movements*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973.
- Ozak, Muzaffer og Ragip Frager. *Love is the wine*. Vermont: Threshold Books, 1987.
- Ozak, Muzaffer. *The Unveiling of Love: Sufism and the Remembrance of God*. New York: Pir Press, 2001.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Religion". I *History of the Ottoman State, society and Civilization*, redigert av Ekmeleddin Ihsanoğlu. Istanbul: IRCICA, 2002.
- Olsson, Tord. "Dervischerna i Karagümruk". I *Levande sufism*, redigert av David Westerlund. Falun: Nye Doxa, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Rituel musik og islamsk mystikk", *Minaret*, nr. 1-2, (2003).
- Poston, Larry. *Islamic Da'wah in the west: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Raudvere, Catharina. *The Book and the Roses. Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul*. Istanbul: The Swedish Research Institute in Istanbul, 2002.
- Rausch, Margaret J. "Encountering Sufism on the Web: Two Halveti-Jerrahi paths and their missions in the USA". I *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, redigert av Catharina Raudvere og Leif Stenberg. London – New York: I.B Tauris & Co Ltd., 2009.
- Repstad, Pål og Inger Furseth. *Innføring i Religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget, 2003.
- Rambo, Lewis R. "Charisma and Conversion", *Pastoral Psychology*, nr. 31(2), (1982).

- \_\_\_\_\_. *Understanding Religious Conversion*. New Haven – London: Yale University Press, 1993.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Schmidt, Garbi. "Sufikarisma via internet". I *Levande Sufisme*, redigert av David Westerlund. Falun: Nya Doxa, 2001.
- Stjernholm, Simen. *The Struggle for Purity: Naqshbandi Sufism in Eastern London*. Studies on inter-religious relations. Master's thesis, Islamology. Uppsala: Swedish Science Press, 2006.
- Stackhouse, Max L. "Missions". I *The Encyclopedia of Religion*, redigert av Mircea Eliade. 9 bn. New York: Macmillian, 1993.
- Thagaard, Tove. *Systematikk og Innlevelse: En innføring i kvalitatativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget, 2003.
- The Norwegian Helsinki committee. *Freedom of Religion in Turkey: The secular state model, the closing down on the Welfare Party, and the situation of Christian groups*. Raport nr. 2. Oslo: The Norwegian Helsinki committee, 1998.
- Van Nieuwkerk, Karin. "Gender, Conversion and Islam: A comparison of Online and Offline Conversion Narratives". I *Women Embracing Islam*, redigert av Karin Van Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Gender and Conversion to Islam in the west". I *Women Embracing Islam*, redigert av Karin Van Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Biography and Choice: Female Converts to Islam in the Netherlands". I *Islam and Christian-Muslim Relations 19:4*, redigert av Department of Theology and Religion, University of Birmingham. Oxford: Routledge, 2008.
- Wallis, Roy og Steve Bruce. *Sociological Theory, Religion and Collective Action*. Belfast: The queen's university, 1986.
- Weber, Max og Talcott Parsons. *The theory of social and economic organization / Max Weber; translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons ; edited with an introduction by Talcott Parsons*. New York : The free press, 1947.
- White, Jenny. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press, 2002.
- Westerlund, David. *Levande Sufisme*. Falun: Nya Doxa, 2001.
- \_\_\_\_\_. "The contextualisation of sufism in Europe". I *Sufism in Europe and North America*, redigert av David Westerlund. London: Routledge Curzon, 2004.



Wohlrab-Sahr, Monika. "Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the United States". I *Women Embracing Islam*, redigert av Karin van Nieuwkerk. Austin: University of Texas Press, 2006.

Yapp, M.E. *The Near East Since the First World War: A history to 1995*. 2.utg. Harlow: Pearson, 1996.

Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. New York: Oxford University Press, 2003.

Zubaida, Sami. "Islam and nationalism: continuities and contradictions". *Nations and Nationalism*, nr. 10, (2004): 407-420. Department of Politics and Sociology, United Kingdom.

## Internettkilder og andre kilder

Halveti-Jerrahi Order of Dervishes: A Traditional Muslim Sufi Order. <http://www.jerrahi.org/> (oppsøkt 05.01.2006, 20.04.2006, 03.11.2006, 03.03.2007, 06.05.2008).

Rawlinson, Andrew. "A History of Western Sufism". DISKUS vol. 1. (1993): 45-83. <http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/rawlinson.html> (oppsøkt 03.03.2009).

The Nur Ashki Jerrahi Sufi Order. <http://www.nurashkijerrahi.org/main.htm> (oppsøkt 03.02.2007 og 12.08.2008).

DVD: UR, *Muslim i Europa*, Sveriges Utbildningsradio AB, 2007.